DOCTRINAS JURÍDICAS

DE

SANTO TOMÁS DE AQUINO

MEMORIA

PREMIADA CON ACCÉSSIT

POR LA REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

EN EL CONCURSO ORDINARIO DE 1887

ESCRITA POR

FRANCISCO FERNÁNDEZ DE HENESTROSA Y BOZA

Abogado del Ilustre Colegio de esta Corte,
Académico Profesor de la Real Matritense de Legislación y Jurisprudencia
y ex-Diputado á Cortes.

« Entre los muchos y gravísimos males que han sido el necesario resultado de las hondas revoluciones modernas, figura un bien sumamente precioso para la ciencia, y que probablemente no será estéril para el linaje humano: *La afición á los estudios que tienen por objeto al hombre y la sociedad.* »

(BALMES, *P.º comparado*)



MADRID

TIPOGRAFÍA DE LOS HUÉRFANOS

Calle de Juan Bravo, núm. 5.

1888

Artículo 43 de los Estatutos de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

« En las obras que la Academia autorice ó publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones. El Cuerpo lo será únicamente de que las obras sean merecedoras de la luz pública. »

TEMA

"Concepto del Derecho según la doctrina de Santo Tomás: influencia de esta doctrina en la constitución y desarrollo de la ciencia del derecho."

Á LA SEÑORA

Doña Ana Boza y Arias,

Viuda de Fernández de Henestrosa.

Acepta, madre mía, este trabajo que te dedica como prueba de gratitud y cariño,

Tu hijo,

El Autor.

PRÓLOGO

> Entre los muchos y gravísimos males que han sido el necesario resultado de las hondas revoluciones modernas, figura un bien sumamente precioso para la ciencia y que probablemente no será estéril para el linaje humano: *la afición á los estudios que tienen por objeto al hombre y la sociedad.*
>
> BALMES.—P. C. t. 1.º

Singular mezcla de temor invencible y de vehemente deseo siento al emprender este trabajo; temor que infunde á mi ánimo la consideración de las graves dificultades que entraña la exposición del tema señalado por esa Real Academia; deseo que nace de la fascinadora atracción que sobre el espíritu humano ejercen siempre las creaciones superiores del genio: temor y deseo que, luchando en mi interior con opuesto impulso, espero que mutuamente se limiten y vigoricen, haciendo que el movimiento de la voluntad no sea desconocedor de las dificultades con que tropezará en su camino, y evitando á la vez que la excesiva meditación sobre los obstáculos juzgue imposible ó temeraria la empresa. Alentado, pues, por esta esperanza, entro, si bien con temor, con resuelto y decidido propósito en el estudio del tema.

Pocos asuntos pudiera haber escogido esa Ilustre Corporación que inspirasen más vivo interés que el despertado por

éste en la cultura contemporánea. En efecto, así como los estudios filosóficos son, por causas que no nos toca examinar ahora, menospreciados en nuestros días, los estudios jurídicos por el contrario, forman como el centro de gravedad, en torno del cual gira todo lo más importante de la polémica moderna, siendo el tema obligado de los debates y la única fórmula de progreso para muchos entendimientos más afanosos por la novedad que por la solidez y firmeza de las doctrinas.

Absurda y contradictoria á todas luces es esta dirección científica que pretende crear el derecho prescindiendo de los eternos principios proclamados por la filosofía; y á demostrarlo así se encaminará el presente trabajo, estando seguros de probar hasta la evidencia que las invasiones cada vez más crecientes de las escuelas naturalistas y positivistas en el campo de las ciencias morales, no sólo representan y significan la negación de la metafísica, sino que además determinan, como consecuencia precisa de su obra de destrucción, la total y completa ruina del derecho.

He aquí expuesto en pocas palabras el pensamiento capital de esta Memoria; he aquí la idea fundamental que ha de presidirla, sin perjuicio de hacer en su desenvolvimiento cuantas aplicaciones exija el completo desarrollo de esta tesis.

En consecuencia, y para exponer como corresponde el concepto del derecho según la doctrina de Santo Tomás, y determinar su influencia en la constitución y desarrollo de la ciencia jurídica, juzgo lo más conveniente empezar analizando todos los elementos que integran este concepto, según la teoría del Santo Doctor, para estudiar después, á través de la historia, los diversos sistemas que lo han explicado, á fin de que resulte de este segundo estudio, no sólo la comparación necesaria, sino la influencia positiva de aquella doctrina sobre la ciencia en general.

Por lo tanto, trataré en primer término, así de la moralidad

de los actos humanos y destino del hombre, como de su carácter social, estructura, origen y fin de la sociedad; procurando exponer todos estos puntos preliminares de la Memoria de conformidad con las ideas y principios que sobre los mismos nos ha legado el Angel de las Escuelas. Conocidas estas materias, que sirven de introducción á la obra, cumple estudiar aquellos otros principios que, relacionados entre sí, forman la esencia del derecho, deduciendo de aquí la definición, atributos y principales divisiones del referido concepto, y completando este trabajo con la teoría de la ley y las relaciones entre la moral y el derecho; con todo lo cual, habremos expuesto el pensamiento del Santo Doctor sobre la primera parte del tema.

En cuanto á la segunda parte del mismo, basada en el esa tudio comparativo de que hablamos arriba, parece lo mejor, en obsequio á la claridad del método, que no se mezclen los sistemas filosóficos que contienen una negación radical del derecho, con aquellos otros que, aun cuando erróneos ó incompletos, no llegan, empero, á semejante extremo. Así, pues, trataré separadamente de las escuelas que envuelven una negación del concepto del derecho, para examinar después en la marcha de la historia todos aquellos sistemas que, tanto en Grecia como en Roma, y que igualmente en los siglos medios que en la filosofía moderna y novísima, se han aproximado más á la verdad al explicar el contenido de la ciencia jurídica.

Siguiendo este plan, que á grandes rasgos acabo de bosquejar, espero con la ayuda de Dios poder deducir que la influencia de la doctrina de Santo Tomás, brillantemente continuada por sus discípulos y sucesores, fué decisiva en la constitución y desarrollo de la ciencia del derecho, añadiendo además, que todo aquel que la conozca y la estudie tiene en su mano el mejor medio de refutar los errores y sofismas que, por desgracia, existen de una manera harto lamentable, más en

estas materias que en ningunas otras de las ciencias morales y políticas.

Tal es el propósito que abrigo al comenzar este trabajo, y aun cuando la magnitud de la empresa pone espanto en mi ánimo, como dije al principio, quiero acariciar la ilusión de que quizás mis esfuerzos no sean del todo perdidos para la ciencia española, y si lo fuesen por la torpeza de mi inteligencia, ó por la escasez de medios, seguro estoy de que el estudio empleado ha de servirme para arraigar más y más en mi espíritu la verdad cristiana, dentro de la cual he nacido y pienso morir.

CAPÍTULO PRIMERO.

DE LA MORALIDAD Y DEL DESTINO DEL HOMBRE.

No es posible determinar el concepto del derecho, sin estudiar antes la moralidad de las acciones humanas, ni se pueden tampoco conocer en toda su extensión los elementos integrantes de estas acciones, sin fijar de una manera clara y precisa el fin y naturaleza de las facultades que atribuimos al hombre y que en realidad le constituyen en sujeto propio del derecho.

Si los escritores de Filosofía del derecho, que aprecian en lo que vale la gran armonía que media entre todos los conocimientos, no han separado jamás las ideas fundamentales del derecho de aquellos primeros principios que sirven de base á esta ciencia, mucho menos se puede hacer semejante separación en este trabajo que, encaminado á estudiar el concepto abstracto del derecho según la doctrina filosófica de Santo Tomás, necesita analizar más escrupulosamente todas las cuestiones que á la moralidad de los actos humanos se refieren, puesto que de ellas se ha de deducir en definitiva la noción verdadera de aquel concepto.

La existencia objetiva de la moralidad es una de aquellas verdades de evidencia inmediata que basta sólo enunciarlas para que aparezcan demostradas. Todos los pueblos, como todas las sociedades de la historia, bien hayan alcanzado un

grado superior de civilización, ó bien hayan vivido en la más ruda barbarie, han reconocido la existencia de actos naturalmente buenos y su distinción de otros naturalmente malos; en todos ellos han sido conocidas las ideas de justicia ó injusticia, de bien ó mal, de licitud ó ilicitud, de derecho y deber; cuyas ideas no pueden explicarse ni comprenderse, ya las consideremos aisladas, ya las analicemos como contrapuestas, si no se establece de antemano una distinción efectiva entre los actos á que hacen referencia, distinción que constituye en sí la existencia real de la moralidad.

El objeto de esta ciencia, por lo tanto, como Santo Tomás enseña, será " el considerar las operaciones humanas según que contienen el orden en sí mismas y con relación al fin del hombre, ó sea el conocimiento científico de lo que origina y constituye el orden moral posible en las acciones humanas. „ Teniendo esto en cuenta, veamos ahora cómo se desarrolla el acto humano, siguiéndole atentamente en todo el estadio de su larga carrera, desde que llama á las puertas de nuestros sentidos hasta el punto en que reviste la forma impalpable de la idea ó del pensamiento.

" Un hecho constante, dice el Padre Taparelli [1], y observado mil veces por el hombre un tanto habituado á entrar en sí mismo y observar los fenómenos de su conciencia, es la tendencia irresistible hacia la felicidad que nos lleva á buscar fuera de nosotros un objeto cuya tranquila posesión pueda apagar el ardor de nuestros deseos y hacer que el reposo suceda en nuestra alma á la inquietud. Si nos atormenta el hambre, la sed, el sueño ó cualquiera otra sensación penosa, al punto deseamos la comida, la bebida ó el reposo; si un olor, un sabor ó un color agradable se nos presenta como tal, al punto se aficiona el sentido correspondiente, se esfuerza por

1 *Ensayo teórico de derecho natural*, pág. 16.

gozarle y quiere absorber lo que él considera como su *bien*. La imaginación encuentra su *bien* en las imágenes que la deleitan; la inteligencia, en las verdades que la ilustran; en suma, la actividad humana halla siempre fuera de ella un fin, un bien, que la excita y atrae y cuya posesión es el objeto de todos sus esfuerzos. „

La observación atenta de este hecho, que analiza el autor citado, nos revela no sólo la existencia de una felicidad ó bien que está fuera de nosotros, sino que nos marca además el camino que debemos seguir para formarnos total y completa idea de los actos humanos, haciéndonos examinar en primer termino esta felicidad por que anhelamos y que constituye nuestro bien, y viniendo después al estudio de las facultades que á este bien nos conducen, para que conocidos tanto el fin como los medios, nos sea más fácil apreciar todas las múltiples direcciones de la actividad moral.

La tendencia hacia algún objeto que está fuera de nosotros y que se nos revela bajo la razón de bien es lo que constituye la naturaleza de cada una de nuestras facultades. Mas como en el hombre existen diversas facultades, siente en consecuencia distintas tendencias que le hacen desear objetos diferentes, por lo cual hay necesidad de subordinarlas, á fin de que aparezca el principio de unidad que corresponde á la naturaleza una del hombre; lo cual fácilmente se realiza porque estas diversas tendencias, que corresponden á las diversas facultades, como medios de que el hombre se vale para alcanzar el bien, no funcionan, como es sabido, aislada é independientemente, sino sometidas á un primer principio, que preside é informa la constitución de todas ellas, armonizándolas entre sí y determinando la razón superior de su ejercicio.

Este principio, que asume las tendencias de las diversas facultades humanas, es lo que forma ó constituye la naturaleza propia del hombre. Averiguado ya, mediante este análisis, en

qué consiste la naturaleza de todo sér, que no es otra cosa más que un impulso primitivo y natural que le determina á obrar, de él hemos de deducir que el bien, considerado en su sentido más general y amplio, es todo aquello que satisface una tendencia, así como fin es la cosa que el agente intenta conseguir por medio de su acción; por lo cual las ideas de fin ó bien aparecen como equivalentes en el orden moral, puesto que ambas contienen razón de bien y coinciden con la perfección ó felicidad del operante.

Pero no todas las acciones del hombre son objeto de la ciencia moral, sino solamente aquellas que proceden de la inteligencia y de la voluntad, ó más propiamente dicho, las que se derivan de la voluntad, en cuanto esta potencia ó facultad es regulada y dirigida por la razón, en unión de la cual constituye lo que se llama libre albedrío. Estas acciones son las que propiamente pueden denominarse humanas, porque ellas son privativas del hombre, á diferencia de las acciones vegetativas y sensitivas que por su índole convienen tanto al hombre como á los demás animales. De modo que dos solas facultades son las que constituyen al hombre como sér moral, y por lo tanto, solamente ellas han de ser objeto de nuestro estudio al analizar los medios de que dispone para realizar el bien y alcanzar su fin.

No corresponde á este trabajo, encaminado al estudio del derecho, exponer la teoría notable por más de un concepto de Santo Tomás sobre la inteligencia, bastando á nuestro propósito consignar sólo que el fin de esta facultad y su objeto adecuado y propio es el conocimiento de la verdad; para lo cual ha recibido del Supremo Hacedor aquella fuerza y virtualidad que hace que el hombre conozca la realidad y la verdad, ya en orden á su propia existencia y cualidades, ya con relación á los seres ultrasensibles, que conoce mediata ó inmediatamente, según las varias operaciones del entendimiento.

Pero si el fin de la inteligencia es la verdad, el objeto

propio de la voluntad es el bien. Conviene que ampliemos algo más este concepto de la voluntad, toda vez que esta facultad constituye principalmente el sujeto de la moral y del derecho.

La voluntad en cuanto naturaleza, pues todo sér supone alguna manera de naturaleza, aspira á la consecución del bien: pero al obrar lo hace ya sometida á la razón, como facultad superior en el orden del conocimiento, causa por la cual Santo Tomás hubo de definirla como *energía racional*, ó ya quedando algún tanto más indeterminada en sus operaciones, que es lo que constituye el libre albedrío ó libertad moral.

De aquí se deduce que la voluntad toma su raíz de la inteligencia, teniendo como fin propio el bien y acompañándola como atributo adecuado la libertad. Todo lo cual, según la frase sublime del Doctor Angélico, conviene á la voluntad, ya miremos en ella lo que le es propio como naturaleza, ó ya observemos aquello que le conviene como voluntad.

La más ligera observación bastará para convencerse de la exactitud que encierran estos fines que hemos asignado á la inteligencia y á la voluntad, en orden á las operaciones humanas. Con efecto, si un objeto cualquiera hiere nuestros sentidos, esta excitación pone inmediatamente en juego nuestras facultades, procurando la inteligencia por medio de la aprensión traer hacia sí el objeto para adquirir de él completo conocimiento, y una vez que lo consigue, la voluntad desarrolla en nosotros un movimiento de expansión que nos hace ir hacia el objeto que la inteligencia nos ha hecho conocer, siendo más fuerte en nosotros este movimiento de la voluntad, á medida que más perfecto y acabado es el conocimiento que del objeto tenemos y según sintamos más ó menos vivamente la razón de bien que en aquel objeto se contiene, quedando nuestra voluntad como en suspenso, con relación á aquellos objetos que, ó nos son desconocidos, ó que sólo conocemos de una manera imperfecta y en razón de bienes relativos y particulares, con

relación á los cuales la voluntad se mueve libremente y escogiendo, toda vez que en estos objetos encuentra mezcla de bien y de mal.

Sentado, pues, que la verdad es el fin propio de la inteligencia y que el bien es el objeto adecuado de la voluntad, claro ha de parecer á todo hombre algún tanto acostumbrado á la especulación científica, que no toda verdad y todo bien pueden considerarse como fines propios de estas facultades, sino que solamente consideraremos como tales aquella verdad y bien que sean conocidos y queridos de una manera universal, aquella verdad y bien que contengan en sí la razón de ser de las demás verdades y bienes particulares. Porque sólo podemos considerar como término adecuado de una facultad aquel objeto en que ésta descansa, sintiéndose satisfecha de su posesión, y este fin sólo lo consigue el hombre cuando adquiere las verdades y bienes universales, toda vez que este modo de conocer universal es propio de la inteligencia humana que así conoce todos los seres, con lo cual se asemeja á la inteligencia divina, de donde procede.

Esta verdad y bien universal solamente podemos encontrarla en Dios, que es conocido por nuestra inteligencia y querido por nuestra voluntad como verdad suma, como bondad infinita y como bien perfecto. Fuera de Dios no encontrarán reposo nuestras facultades; sólo Dios calma nuestros anhelos y aquieta nuestras ansias; en solo Dios podemos encontrar, tanto el fin de nuestras facultades aisladamente consideradas, mediante la abstracción, como el fin propio del destino humano, toda vez que Dios es la verdad y el bien absoluto, ya lo consideremos subjetivamente ó de un modo objetivo. Por lo tanto, el Sér Supremo y absoluto es el mismo bien y la única verdad que satisface las aspiraciones de la naturaleza humana, poniendo cumplido término á los esfuerzos de nuestras facultades, como contenidas en aquel gran principio de

unidad á que llamamos naturaleza, y que por modo tan maravilloso preside y rige la actividad toda del hombre [1].

Absurdo por todo extremo sería, después del análisis que hemos hecho del hombre y de sus facultades, suponer que el fin de los actos humanos, que la felicidad ó la perfección que se nos revela como axioma práctico de las ciencias morales, pudiera residir en cualquiera otro objeto que no fuese Dios. Porque en efecto; todo bien que nosotros busquemos, toda verdad ó imperativo categórico que coloquemos al frente y en la portada de la ciencia moral, prescindiendo de Dios, no satisfará de seguro la aspiración infinita de nuestro sér, no

---

1 Por tres razones sostiene Santo Tomás que es imposible que la voluntad de un solo hombre se encamine á la vez á más de un objeto como á diversos últimos fines, y son á saber:

1.ª Porque cada sér aspira á su perfección, y por lo mismo aquello apetece uno como su último fin que apetece como bien perfecto y completo de sí mismo. Por esto dice San Agustín *(De civit. Dei, l. 19, c. 1.º)*: "Decimos ahora fin del bien, no á lo que se consume haciendo que no sea, sino á lo que se perfecciona haciendo que sea plenamente." De tal modo, pues, debe el fin último saciar el apetito del hombre, que nada le quede fuera de él que desear, lo cual no puede verificarse si algo extraño falta para la perfección del mismo, por cuya razón no es posible que el apetito tienda á dos cosas, como si ambas fuesen el bien perfecto del mismo.

2.ª Porque así como en el discurso de la razón el principio es lo que naturalmente se conoce, así en el curso del apetito racional, que es la voluntad, el principio debe ser lo que naturalmente se desea, y esto tiene que ser único, pues la naturaleza no tiende sino á un solo objeto. Y puesto que el principio en el proceso del apetito racional es el último fin, precisamente aquello á que tiende la voluntad, en concepto de último fin, ha de ser solo y único.

3.ª Porque demostrado que las acciones voluntarias toman su especie del fin, forzoso es reciban su razón de género del fin último, que es común, al modo que los seres naturales se clasifican en el género respectivo de su razón formal común. Ahora bien: todo cuanto la voluntad puede apetecer en este mismo sentido, pertenece á un sólo género; luego el último fin es necesariamente único, y tanto más, cuanto que en cada género sólo se da un primer principio, y el último fin tiene razón de primer principio según lo dicho. Y luego añade: Lo que hemos dicho del último fin de un determinado hombre en relación con este mismo hombre único, eso mismo es aplicable en paridad al último fin del hombre en general, respecto de todo el género humano. Por consiguiente, así como el último fin de todo hombre es naturalmente único, así la voluntad de este hombre necesariamente ha de fijarse en un solo último fin. *(Suma Teológica, C. 1.ª, art. 5.º de 1.ª-2.ae).*

calmará tampoco los impulsos primitivos de nuestra naturaleza, en orden á la perfección por que suspiramos, sino que antes por el contrario, encenderán en nosotros el deseo de mayores y más nuevos bienes que nos sirvan de medios para llegar hasta el bien sumo, que calme la intensidad de esta tendencia que, arraigando en el corazón del hombre, forma la ley de gravitación moral del alma humana hacia su Dios, según la bella frase de San Agustín: "*Fecisti nos ad te, Deus, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*"

Si del orden especulativo descendemos al orden práctico y de los hechos no aparece menos indudable que todos los bienes que el hombre puede alcanzar en la vida presente, lejos de satisfacer la sed de perfección por que anhela su alma, sólo servirán para llevar el hastío y el cansancio á su corazón, que después de muchos afanes y de grandes esfuerzos reconocerá al fin que todo en el mundo es vanidad de vanidades y aflicción de espíritu [1].

Y si sólo Dios satisface nuestra sed de perfección, ¿quién duda que el hombre no puede realizar su destino sobre la tierra? Porque no debemos olvidar que el fin propio de un sér no se halla solo en la tendencia del mismo, sino en la posesión total, completa y adecuada del objeto á que tiende, lo cual produce, como es consiguiente, el reposo y descanso de nuestras facultades que sólo se aquietan con la posesión del objeto conocido y amado.

---

1 A este propósito dice Malebranche: "Nuestra voluntad perpetuamente impresionada por una sed ardiente y agitada por los deseos, exigencias é inquietudes del bien que no posee, no puede sufrir sin mucha pena que el espíritu se fije por algún tiempo en las verdades abstractas que no conmueven el alma y que considera incapaces de hacerla feliz. En tal estado la propia voluntad impele sin cesar al espíritu á que busque otros objetos, y cuando en esta agitación que la voluntad le comunica encuentra algún objeto que lleva la marca del bien, quiero decir, que hace sentir al alma por su comunicación alguna dulzura y satisfacción interior, entonces esta sed del corazón se excita de nuevo; esos deseos, esos impulsos, esos ardores se reaniman, y el espíritu, obligado á obedecerlos, se adhiere únicamente al objeto que los causa ó que parece

Véase, pues, cuánto yerran los que suponen que el fin propio y racional del hombre se cumple dentro de los estrechos límites de esta vida, y cómo estos errores, afectando á la base y al cimiento de las ciencias morales, tuercen todas sus aplicaciones y hacen estériles todos sus mandatos. Porque no hay medio: cuando la ciencia filosófica ó no estudia ó no resuelve este problema del destino humano, la ciencia moral que esta filosofía construye ha de resultar necesariamente defectuosa é incompleta, adoleciendo sus trabajos de un vicio de origen, que en vano se intentará salvar con los esfuerzos gigantescos de la razón individual.

Inútil es que estos filósofos nos hablen de la moralidad como norma ó regulador de los actos humanos; pues, ignorando el fin á donde estos actos se encaminan, sus palabras resultarán siempre desprovistas de toda realidad, mientras que por el contrario, la solución del problema del fin último del hombre, tal y como lo resuelve la filosofía cristiana, hace de Dios el origen primitivo y la razón suficiente *a priori* de la moralidad como regla de las acciones: Por eso dice Santo Tomás: *Rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum.* Es indudable, pues, que tanto los problemas de las ciencias morales como los de las ciencias jurídicas y políticas, en lo que estas últimas tienen de fundamental y permanente, no hay posibilidad de resolverlos sin tener antes ideas fijas y soluciones determinadas sobre lo que constituye el objeto propio del destino humano.

---

causarlos, para acercarlos al alma que en ellos se complace y de los que se alimenta por algún tiempo. Pero la pobreza de las criaturas, no pudiendo llenar la capacidad infinita del corazón del hombre con esos pequeños goces que le proporciona, en vez de apagar su sed, no hace sino irritarla; y comunica al alma la necia y vana esperanza de que encontrará satisfacción en la multiplicación de los placeres terrenos; pero así tampoco encuentra el alma satisfacción cumplida á sus deseos porque la superabundancia de los placeres produce tal inconstancia, hastío y ligereza en el espíritu que le obliga á reconocer la vanidad de esos bienes.„ *(Recherche de la vérité,* liv. 3, ch. 4.)

Pero es verdad, y sería ya imposible omitirlo á estas alturas del razonamiento, que este problema del destino humano no sólo presenta condiciones excepcionales que excitan y mueven a curiosidad científica de todos los hombres pensadores, sino que además aparece íntimamente ligado con todo el orden sobrenatural, porque si fijamos nuestra atención en la diversidad de afectos y de ideas que combaten la naturaleza del hombre, si notamos de un lado, cómo aparece ante nuestros ojos esta naturaleza humana llegando en determinadas ocasiones á maravillarnos por su humildad, por su justicia, por la práctica fervorosa de todas las virtudes, y de otra parte vemos cómo nos asusta y espanta que esta misma naturaleza pueda llegar de degradación en degradación á realizar y consumar los más torpes vicios y los más atroces crímenes, se comprenderá que para armonizar en el sér uno del hombre tan opuestas y contrarias manifestaciones, tenemos necesidad de elevarnos por un lado hasta la caida original, á fin de subir por el otro hasta el orden sobrenatural y de gracia.

La situación de todas las escuelas racionalistas, así antiguas como modernas, con relación al fin último del hombre, es por demás difícil, pues de un lado se encuentran con la importancia que este problema envuelve para las más graves cuestiones de las ciencias morales y jurídicas, y de otro tropiezan con las insuperables dificultades que tiene que vencer la razon humana para resolverlo convenientemente, dificultades que crecen y se aumentan cuando esas escuelas pretenden hostilizar ó negar todo el orden sobrenatural que por más de un concepto, como hemos visto, se relaciona con este importante problema. Y que él afecta á las cuestiones más fundamentales de la filosofía de la moral y del derecho es cosa indudable de todo punto. Porque, ¿á qué queda reducida la inmortalidad del alma humana si la separamos del destino del hombre, que, como hemos apuntado ya en este

capítulo, es su propio destino? ¿Qué son las ideas de bien y de mal, si no tenemos conocimiento propio del fin último de la naturaleza del hombre? Pues sea cualquiera el concepto ontológico que de estas verdades se tenga, ello es indudable que las acciones en tanto las llamamos buenas, en cuanto se dirigen al fin último del hombre, y malas en tanto en cuanto de este fin se desvían; luego si ignoramos cuál sea el destino de la naturaleza humana, ó ponemos en cosa distinta el fin último del hombre, en tan alto lugar colocado, es indudable que las ideas de bien y de mal moral serán para nosotros palabras vacías de sentido ó quizás enigma torturador de nuestra inteligencia. ¿Qué es el derecho, por último, para estos sistemas que no se preocupan del destino humano? ¡Ah! El derecho para estos filósofos habrá perdido su significado propio; aquella idea de rectitud que constituye como el despertar inicial de este concepto no podrá lógicamente ser aplicada por estos maestros del racionalismo. Porque, ¿cómo apreciar la rectitud de un agente si ignoramos el punto á donde se dirige? ¿cómo marcar el camino si desconocemos la situación geográfica del lugar á donde nos encaminamos? ¿y cómo, por último, señalar las desviaciones del agente, si no tenemos ni camino cierto ni fin conocido? Ninguna de estas preguntas pueden ser contestadas; y tanto las ciencias morales como las ciencias sociales y jurídicas no podrán dar un paso sin resolver de antemano este arduo problema, y resolverlo, no de cualquier modo, sino de conformidad con nuestra naturaleza. Cuando no se resuelve ó cuando la solución que se le da no es la verdadera, entonces todo serán dificultades que acabarán por destruir las raíces más hondas de la vida, y secas éstas, no hay medio de que el árbol del saber crezca lozano y frondoso.

Resumiendo, para poner término á estas indicaciones generales cuyo desarrollo pertenece á la moral, y que sólo hemos consignado aquí como precedentes necesarios para comprender

la idea del derecho, diremos: 1.° Que fin, considerado en general, es la cosa que el agente intenta conseguir por medio de su acción. 2.° Que el hombre se encuentra dotado de naturaleza y ayudado de facultades que le sirven de medios para realizar su fin propio. 3.° Que el fin propio del hombre es aquel que satisface cumplidamente, no la aspiración de cualquier facultad aislada, sino la aspiración de su naturaleza como conjunto y unidad armónica de todas las facultades reunidas. 4.° Que este fin último del hombre es Dios como verdad infinita y bien perfectísimo. 5.° Que este fin último del hombre, ó sea Dios, constituye el origen de la moralidad. 6.° Que son falsas todas las doctrinas filosóficas que coloquen fuera de Dios el origen de la moralidad, así como aquellas otras que colocan el fin último del hombre en algún bien finito, como las que relacionan el acto moral con una bondad abstracta é ideal y no con un sér real singular y viviente.

CAPÍTULO II.

DE LA SOCIABILIDAD.

Después de haber hablado de la naturaleza humana, de las facultades del hombre, de la forma como estas facultades le sirven de medios para realizar su último fin, de la unidad de éste, del objeto en que reside, del concepto de bien, y de la existencia de la moralidad en las acciones humanas, conviene que, para completar nuestra labor en todo lo que al hombre se refiere, le estudiemos como sér social.

Hablando de la teoría político-social de Santo Tomás, dice uno de sus más elocuentes biógrafos: *Teoría sublime, profunda y pródiga en resultados felices, en consecuencias bienhechoras, en aplicaciones prácticas, de la que si no se hubiese apartado el mundo extraviado por los delirios de los sistemas cesaristas y demagógicos, hijos de la revolución religiosa, filosófica y social, la paz universal, la libertad civil, la libertad política, la autoridad paternal y providente, el advenimiento del mayor número posible al bienestar moral intelectual y material mayor posible, la perfección del individuo, de la familia y de la sociedad, el desarrollo de los medios humanos en prosecución de los fines particulares, subordinados al fin último; la civilización, en una palabra, en cuanto tiene de real y de practicable*

en este valle de lágrimas, de miserias y de dolores, se hubiera seguramente realizado en vez de las sangrientas revoluciones políticas que proclamando con engaños estos hermosos ideales, sólo han contribuído á establecer el despotismo de las turbas ó de los tiranos en nombre de la mentida libertad [1].

Exactísimas son estas elocuentes apreciaciones del filósofo citado, no se puede decir ni con más elocuencia ni con más verdad cuanto de bueno y de saludable encierra para el porvenir de las sociedades, la doctrina político-social del Sol de la Filosofía; oigámosle, para que no se tome á exageración nuestro elogio: *Es inherente á la naturaleza del hombre, sér social y destinado á ser regido por las leyes sociales, de manera que le es mucho más natural y necesario vivir en compañía de otros, que á los demás animales. La condición misma de sus necesidades naturales indica esto claramente. En efecto, respecto de los demás animales, vemos que la naturaleza misma proveyó suficientemente á su nutrición y vestido, suministrándoles al propio tiempo los medios necesarios para defenderse de sus enemigos, concediéndoles al efecto que pudieran servirse, ya de dientes, ya de garras, ya de astas, ya cuando menos de agilidad y de astucia para huir. El hombre, por el contrario, nace sin ninguno de estos medios preparados por la Naturaleza, pero en cambio recibió la razón, mediante la cual y con el auxilio de las manos puede proporcionarse toda clase de recursos.*

Empero esto, no por sí solo, pues es evidente que un hombre por sí solo no podría proveer convenientemente á todas las necesidades de su vida. Luego es natural y necesario que el hombre viva en sociedad.

---

1 Pidal y Mon (D. A.), *Santo Tomás de Aquino*, pág. 158.

Por otra parte, el conocimiento natural para distinguir lo útil de lo nocivo es más eficaz y seguro en los demas animales que en el hombre; así vemos que la oveja, por ejemplo, conoce naturalmente que el lobo es enemigo suyo, y vemos también que muchos animales conocen por instinto las plantas que les sirven de medicina, así como otras cosas necesarias para la vida. Empero el hombre sólo posee un conocimiento general y como virtual de las cosas necesarias para la vida, en cuanto que por medio de la razón y de los principios universales de la misma puede llegar á conocer sucesivamente todas sus necesidades y los medios convenientes para satisfacerlas. Pero no es posible que un hombre solo consiga todo esto, y por lo mismo es necesario que viva en sociedad con otros para que se auxilien recíprocamente, dedicándose cada cual á diferentes descubrimientos y artes, aplicando sus esfuerzos, quién á la medicina, quién á esto, quién á aquello, para utilidad común de todos [1].

Imposible parece que existan espíritus tan extraviados que consideren necesario para fundamentar la ciencia social el negar la sociabilidad natural del hombre, ya que no han podido, ante la evidencia del hecho, destruir la posibilidad de que el hombre viva en sociedad, porque en efecto, á pesar de sus teorías, el hombre es sér social por su propia naturaleza que le inclina y exige de él que forme parte de una sociedad, constituyéndose por este mismo hecho su estado social necesario.

Donde quiera que se ha encontrado al hombre sin determinar, ni el lugar, ni la época, siempre se le ha hallado viviendo en sociedad, ya sea ésta más ó menos perfecta ó más ó menos civilizada, pero sociedad al fin. Este hecho universal y constante tiene forzosamente que reconocer una causa universal

---

1 De Regim. Princ., cap. 1.º

y perpetua, y ella no puede ser otra más que la propensión natural é irresistible del hombre á constituirse en sociedad.

Cuando analizamos este hecho que se encuentra en los comienzos de la más elemental observación, vemos en él que lo mismo las necesidades físicas ú orgánicas, que constantemente nos aquejan, como las necesidades morales, exigen para su cumplida satisfacción el estado social, como necesario é indispensable.

La poderosa demostración de Santo Tomás que precede es prueba irrecusable de esta verdad, pues en ella se nos marca de una manera que no da lugar á réplica, cómo los demás animales tienen por la naturaleza provistas sus necesidades físicas, que en el hombre sólo se pueden proveer con el concurso de los demás hombres, y por lo tanto dentro de la sociedad. Por lo que se refiere á nuestras necesidades morales ó intelectuales, también dice el Doctor Angélico que es propio del hombre el usar de la palabra, por razón de la cual puede expresar y revelar todo su pensamiento á otro. Ninguna manifestación de nuestro espíritu es tan digna de tomarse en cuenta en el orden de la vida, como este medio poderosísimo de que el hombre dispone, y que sería inútil, ineficaz y molesto si le supusiésemos en el estado salvaje y de primitivo aislamiento en que le colocaron Hobbes y Rousseau. La palabra, manifestación elocuente de la espiritualidad de nuestra alma, desenvuelve en nosotros sentimientos de simpatía que se comunican á través de sus vibraciones sonoras; la palabra, revelando nuestro pensamiento y exteriorizando nuestros afectos, inspira y crea la intensidad de nuestro amor á la patria; la palabra, en suma, es medio adecuado para que tengan eficacia nuestros anhelos y cumplida finalidad las aspiraciones más altas de nuestro espíritu.

El dictamen de la razón, en último extremo, nos demuestra

también que Dios, al criar á los demás hombres, no pudo tener diversa ó distinta intención de la que tuvo al darme á mí el sér, y que por lo tanto debo querer y procurar para ellos el mismo bien que para mí procuro: intento que sería burlado si supusiésemos al hombre fuera de la sociedad [1]. De modo que el hecho, las necesidades físicas del hombre, la facultad de la palabra, el sentimiento de la simpatía, que es en las sociedades civilizadas la poderosa ley del amor social, el dictamen de la razón, todo, en una palabra, evidencia y demuestra la sociabilidad de la naturaleza humana.

No creemos necesario detenernos más ni aducir mayores pruebas en apoyo de una tesis que hoy ningún pensador serio se atreve á negar; por más que cuando se trata de las aplicaciones y desenvolvimientos, en lo que se refiere á los derechos sociales, sea frecuente que muchos escritores racionalistas incidan en estos errores, como amamantados al fin en las doctrinas de Juan Jacobo Rousseau.

Pero si el estado social es natural y necesario al hombre, lo mismo debe decirse de la sociedad en sí, porque buena prueba es del origen necesario y no voluntario de la sociedad las palabras de Santo Tomás de que *el hombre sólo dentro de la sociedad puede satisfacer sus necesidades físicas y morales:* mas, no obstante, conviene que aclaremos más este

---

1 A este propósito dice el P. Taparelli: "Pero el hombre no nace sólo para vivir. Siendo la razón su esencia específica, es claro que el desenvolvimiento de su actividad racional es la parte más importante de su existencia. Ahora bien: ¿qué es del hombre racional fuera de la sociedad? Líbreme el cielo de asentir á la brutal teoría con que Romagnosi parece negar toda diferencia entre el salvaje y el orangután. No; el rayo de luz divina á que debe el hombre el ser hombre constituye su eminente dignidad sobre el bruto y le separa de él por un abismo que tiene cierta manera de infinidad. Pero no se puede negar que la sociedad parece como que da al hombre un sér nuevo, desenvolviendo sus elementos morales, los que concentrados y como sepultados en él, aunque por una parte dan á entender que puede llegar á ser rey de la creación sensible, de otra le advierten que no puede subir á tanta altura si no es apoyado en el auxilio ajeno." (Ens. De D. N. parr. 329.)

concepto, á fin de evitar toda duda en punto tan importante de la doctrina social.

Para ello hemos de distinguir, como lo hacen todos los expositores de la doctrina de Santo Tomás, la sociedad considerada en *abstracto* de la sociedad considerada en *concreto*.

Es indudable que en el momento en que nosotros nos representamos con la imaginación dos hombres que se encuentran, desde luego afirmamos, sin temor de equivocarnos, que constituyen sociedad aun sin quererlo ni saberlo, porque á ello les obliga su propia naturaleza, que tendiendo á un mismo fin, no puede llegar á él sino por medios entre sí concertados, que van creando relaciones de hombre á hombre, y en estos medios y en estas relaciones consiste y se encuentra la esencia toda de la sociedad. Pero el hecho de encontrarse unos hombres con otros, no podemos suponerlo de ninguna manera igualmente necesario á la naturaleza humana, pues si bien es verdad que en muchas ocasiones necesariamente acontece este ayuntamiento, no lo es menos que otras muchas veces la libertad y la voluntad vienen á determinar esta unión de unos hombres para con otros. Este hecho concreto, por virtud del cual la sociedad se constituye, puede ser voluntario, y en su consecuencia, dependiente de contrato en algunas ocasiones.

Teniendo en cuenta esta distinción, se salvan las dificultades y errores de la doctrina del contrato social, armonizando con la verdadera teoría lo que este contrato tiene de cierto, porque hay que advertir que, sin perjuicio de los graves sofismas que encierra el pacto social de Rousseau, puesto que él se halla fundamentado principalmente en el desconocimiento total y absoluto de la naturaleza humana, resumiéndose, de un lado en la afirmación despiadada de que la sociedad es causa *per se* de corrupción que produce la inmoralidad en las costumbres de los asociados, y de otro en la afirmación no menos

gratuita de que la sociedad exige y determina desigualdades entre los hombres, que son contrarias al principio fundamental de la igualdad de naturaleza, á pesar de ésto, repetimos, que su contrato social sólo tiene de erróneo lo que tiene de absoluto, ó para hablar con más claridad, Rousseau supone que la sociedad trae su origen de un hecho voluntario, que se traduce en su famosísimo pacto, y entiende que éste, y no otro, es el origen de la sociedad; y Santo Tomás, y con él toda la filosofía cristiana, admiten que ese pueda ser el origen concreto de la sociedad tal ó cual en un momento determinado, pero que no es el principio absoluto de la sociedad en general, la cual arranca de la propia naturaleza humana, y como ésta, tiene su origen mediato en Dios, si bien inmediatamente puede en alguna ocasión al actuarse este principio servir de medio un hecho en todo dependiente de las voluntades de los hombres que se asocian.

Distinción es ésta que, de no tenerla en cuenta muchos pensadores modernos que hostilizan la teoría social de Rousseau, ha dado lugar á que incurran en los mismos errores que con tanto empeño y tesón procuraban destruir y extirpar, por el contrario, teniéndola siempre presente, no podemos temer nada al marchar por los escabrosos senderos del derecho social, muy distinto en sus aspectos y manifestaciones al derecho individual, porque éste nos presenta como fin de su actividad al hombre perfectamente conocido en sus facultades, mientras que el derecho social se dirige á la reunión ó agrupación de muchos hombres unidos entre sí por diversas relaciones, y formando lo que oportunamente llama el P. Taparelli el sér social.

Mas ahora, teniendo en cuenta que si bien el derecho no toma su origen de la sociedad, no obstante, en ella, como en su propio elemento, se desarrolla y encuentra su cumplida eficacia, conviene á nuestro propósito ampliar algo más estas

nociones sobre la sociedad, analizando tanto su fin, como los elementos que entran en su composición y determinan su estructura. Pero á causa de que estos puntos tan importantes de la doctrina social de Santo Tomás tengan su propio y adecuado desenvolvimiento, y consultando á la vez las exigencias de la claridad en el método, trataremos de ellos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO III.

DEL FIN DE LA SOCIEDAD Y DE LOS ELEMENTOS SOCIALES.

Siendo la sociedad considerada en abstracto, y por lo que atañe á su primer principio esencial y fundamental, obra debida á la voluntad de Dios y de ningún modo producto de las voluntades humanas, es indudable que, como todos los seres de la creación, deberá tener naturaleza determinada y fin propio. Fin y naturaleza que estudiaremos, tanto en orden á su actividad y grado de perfección, como por lo que mira á las relaciones múltiples que en definitiva forman la trama de todo el organismo social.

Difícil es poner de acuerdo á los tratadistas de derecho público sobre el objeto en que reside el fin propio de la sociedad, pues sus opiniones son en extremo variadas; pero si atentamente se observa, en la mayoría de los casos, más podemos considerarlas como incompletas que como erróneas, porque en efecto, tanto el bien común ó utilidad pública, como el progreso de la naturaleza humana y la aplicación del principio de justicia, ó el desenvolvimiento de la libertad individual, con otros muchos objetos que pudiéramos citar como fines asignados por los tratadistas á la sociedad, convienen ciertamente á la naturaleza de ésta, si bien no reunen todas las condiciones y cualidades que son propias de la finalidad social, ya

consideremos á la sociedad en abstracto, ó ya la analicemos en concreto.

Hemos dicho en el capítulo anterior, al tratar del carácter social del hombre, que éste se vale de la sociedad para dar cumplida satisfacción tanto á sus necesidades físicas como á aquellas otras del orden intelectual y moral, y en consecuencia con esta afirmación, parece natural deducir que la sociedad habrá llenado su fin cuando logre por medio de la reunión de todos los asociados y con el concurso y la cooperación de éstos, que el hombre desenvuelva y perfeccione los fines todos de su naturaleza individual. De aquí podemos afirmar, sintetizando más este pensamiento y adoptando la fórmula concreta del Padre Fray Zeferino González, *que el fin de la sociedad civil consiste en la perfección natural del hombre como sér moral, ó lo que es lo mismo, en la perfección adecuada y natural del hombre considerado como sér moral* [1].

Fórmula también perfecta del fin de la sociedad hubo de dárnosla nuestro malogrado Balmes cuando resume la civilización de un pueblo ó nación determinada, diciendo que consiste *en la mayor inteligencia posible para el mayor número posible; la mayor moralidad posible para el mayor número posible; el mayor bienestar físico posible para el mayor número posible.*

Lo mismo, pues, estas frases de Balmes que las antes citadas de Fray Zeferino que expresa con más concisión y claridad este mismo pensamiento, coinciden y se identifican con la opinión de Santo Tomás, cuando dice que "*la vida virtuosa es el fin de la sociedad humana*„ porque esta virtud, según el Santo Doctor, necesita para realizarse de dos condiciones indispensables: primera, de la acción virtuosa, puesto que la virtud es lo que constituye la bondad moral de la vida,

1 Filosofía elemental, t. 2.º, pág. 523.

y segunda, de los bienes materiales, como medios ó instrumentos para el ejercicio de la virtud misma.

Ahora bien: si la sociedad nos sirve para satisfacer nuestras necesidades físicas, y si éstas se traducen en definitiva en bienes materiales, desde luego podemos afirmar que cuanto mayor sea el número de bienes de esta clase que la sociedad atesora, tanto mayor será su perfeccionamiento físico ó material. Pero como el hombre, sujeto propio de la sociedad, tiene derecho á satisfacer también sus necesidades intelectuales y morales, que se derivan, como las físicas, de su propia naturaleza, de aquí que la sociedad debe atender también á proporcionar á los asociados todos aquellos medios que mejor y más eficazmente contribuyan al desenvolvimiento y desarrollo de esta clase de bienes, á fin de que alcancen la perfección intelectual y moral mayor posible.

Téngase en cuenta, no obstante, que aquí se habla de bienes materiales, intelectuales y morales en el orden puramente natural, único aspecto en que el hombre cae dentro de la esfera de acción de la sociedad civil, pues la perfección sobrenatural del mismo, en armonía con el fin último de su naturaleza, esto constituye el objeto adecuado y propio de la religión. Porque, de conformidad con lo que llevamos expuesto en los dos capítulos anteriores, no se debe olvidar que la sociedad no abarca, ni con mucho, al hombre todo entero, sino que, por el contrario, éste realiza fuera de la sociedad aquel su fin más superior y elevado, que contiene la razón de ser de todos los demás fines individuales, y que le corresponde como sér iluminado por el rayo de la inteligencia divina y hecho á imagen y semejanza del mismo Dios.

Sirve, pues, la sociedad, cuando está bien organizada y regida, para ayudar al hombre á que camine derechamente á este fin; es medio ó máquina de auxilio, como gráficamente dice Romagnosi, constituída para asegurar cumplidamente

al hombre el desenvolvimiento de todos sus fines individuales y sociales, pero no para abarcar el conjunto grandioso de su personalidad entera.

Esta observación nos revela el estrecho enlace é íntimo parentesco que existe entre el fin propio de la sociedad y el fin último del hombre, en términos y condiciones que la solución que demos á este problema se corresponde exactamente con el fin que á la sociedad asignemos. En efecto; cuando se dice que el hombre llena su misión y realiza su fin último en la vida terrena, como afirman y sostienen no sólo las escuelas positivistas y materialistas, sino también todos los sistemas, tanto panteístas como racionalistas é idealistas, el fin de la sociedad consistirá: ó en proporcionarle la mayor suma posible de bienes materiales, posponiendo á esto toda otra consideración, ó en hacer que la personalidad humana desarrolle indefinidamente sus facultades intelectuales y morales, hasta que posea el grado de perfección armónica que reclama su naturaleza racional.

De esta manera viene á estrellarse la solución del fin social, en uno de los dos escollos que siempre han existido en la historia de la filosofía, y más principalmente después de la revolución cartesiana, y son á saber: el materialismo y el idealismo; el primero, á fuerza de concederlo todo á la materia, mutila y niega la parte más esencial del hombre, haciendo que éste, después de su peregrinación sobre la tierra, se pierda en el seno insondable de la fuerza ó en los abismos de la naturaleza física, como última y definitiva evolución de la materia animada; el segundo, si bien reconoce la espiritualidad, en cambio no tiene ni idea fija, ni solución conocida para el destino último del hombre y careciendo de este poderosísimo fundamento de la ciencia social, le somete al brazo secular del Estado que viene á ser para estos filósofos el padre, el sacerdote, el Dios de la humanidad entera, y le hacen dispensador, no sólo de la cultura

intelectual, sino de la moral y de la religiosa, puesto que estas manifestaciones del espíritu no son más que fases parciales de los diversos fines que el Estado se encarga de realizar y cumplir. Y cuando el hombre, agobiado ante este despotismo brutal del Estado moderno, se irrita y protesta en nombre de su libertad ó de sus derechos naturales, se le consuela prometiéndole un período armónico que corone sus ansias y calme sus sufrimientos, y que ha de realizarse cuando el hombre civilizado venza y destruya todas las impurezas de la triste realidad, ó en todo caso se le habla de lo *incognoscible*, como destino inmortal y eterno; que á todos los recursos y á todos los medios apela la soberbia del racionalismo, antes que reconocer y acatar la ley eterna y la razón divina, que por modo tan maravilloso guía y dirige, vigoriza y alienta los esfuerzos aislados de la razón humana.

El concepto de sociedad se descompone en dos elementos esenciales que son: una *multitud* y una *autoridad*, ó mejor dicho, una agrupación de hombres que se unen para satisfacer mediante la asociación sus necesidades respectivas, y una fuerza ó inteligencia superior que guía y dirige á estos individuos á fin de que cumplan el objeto que les es propio como seres sociales.

A este propósito dice Santo Tomás con su acostumbrado y elocuente laconismo: *La sociedad presupone como condición necesaria un poder que la forme, que la conserve y la dirija, el cual trae su origen de Dios como lo trae la sociedad y la misma naturaleza. La aplicación ó transmisión de este poder á persona determinada trae su origen inmediato de la misma sociedad, aunque su origen primario y mediato está en Dios.* Estas palabras del Doctor Angélico explican de una manera cumplida, tanto la naturaleza como los fines propios de la autoridad ó poder público social.

Ya hemos visto que la sociedad es un conjunto de personas

unidas por la aspiración á un mismo fin y que se valen de medios concertados para su consecución; pero este fin único no podría obtenerse si las voluntades de los asociados no encontrasen una inteligencia superior, que fuese convenientemente concordando los múltiples deseos de las voluntades aisladas, y encaminándolas rectamente á su objeto [1]. Luego la autoridad ó poder es tan necesario á la sociedad, como la misma colectividad, en términos que si con la imaginación suprimimos alguno de estos elementos, no nos es posible formar idea ni de sociedad ni de relaciones sociales.

Los fines que este poder ó autoridad cumple se hallan también expresados en las anteriores palabras de Santo Tomás y son: la *formación*, la *conservación* y la *dirección* de la misma sociedad. Respecto del primero su acción debe extenderse únicamente á la sociedad considerada en abstracto ó *in fieri*, porque no hay medio de suponer la reunión de varias inteligencias asociadas para la realización de un fin común y único de todas ellas, sin establecer al mismo tiempo la existencia de una ó varias inteligencias superiores, encargadas de señalar y

---

1 Todo sér inteligente forma por sí un individuo, y, por consiguiente, la unión de muchos es naturalmente pluralidad, no unidad; para reducirlos á unidad es preciso un vínculo que los una: este vínculo no pueden serlo el tiempo ni el lugar, porque la inmensidad de la inteligencia no puede encerrarse dentro de sus límites; sólo una grosera y materialísima filosofía puede mirar á la sociedad como una agregación local, cosa desmentida por tantas sociedades como viven esparcidas en lugares muy remotos entre sí, formando sin embargo un solo sér. ¿Cuál será, pues, el vínculo capaz de juntar unos con otros á los seres inteligentes? Dos son las facultades esenciales de la naturaleza inteligente: una perceptiva, otra expansiva; la facultad de conocer y la facultad de querer; la primera la provee del principio del sér moral, la segunda conduce este sér á su plena realidad. Si encontramos, pues, un vínculo que ligue estas dos facultades, habremos dado con el principio de unidad, capaz de unir los seres morales. Esto supuesto, nadie ignora que la facultad de conocer sólo puede ser ligada por la verdad y la de querer sólo por el bien. Luego siempre que muchos seres morales, dirigidos por el conocimiento de una misma verdad, sean moralmente precisados á querer alcanzar concordemente el bien que en ella conocen, podremos decir que hay en ellos unidad. Unidad de fin proveniente de unidad de conocimiento, tal es la idea esencial de sociedad. (Taparelli, *Ensayo teórico de D. N.*, págs. 303 y 304.)

marcar este fin, con lo cual aparece la formación de la sociedad. Pero el segundo y el tercer fin de los asignados por Santo Tomás al poder público se refieren principalmente á esta sociedad, ya formada y constituída, ó sea *in facto esse*, porque entonces propiamente le toca á la autoridad conservar las fuerzas sociales, para que ni desaparezcan ni se anulen, y al mismo tiempo le corresponde la dirección de estas fuerzas hacia aquel fin único que determinó su formación.

Mas esta superioridad que forma la naturaleza de la autoridad no debe confundirse con la que proviene del dominio, porque entonces la obediencia de los seres asociados degeneraría en esclavitud, perdiendo éstos su carácter de personas, para convertirse en cosas materiales, únicas sobre las que el dominio puede legítimamente ejercerse. Luego es de todo punto indudable que el dominio no es la autoridad [1].

Tampoco podemos ni debemos confundir la autoridad ó el poder público con el derecho, pues si bien es cierto que la autoridad se halla encargada de realizarlo, y debe ajustar á la ley, como ordenación de la razón, sus mandatos, no es menos indudable que entre uno y otro concepto media una distancia tal, que hace materialmente imposible toda confusión.

---

1 "¿Qué se entiende por siervo? ¿Qué por señor? Servir significa en el lenguaje vulgar emplearse alguno en provecho de otro, y, por consiguiente, la servidumbre puede tener en los individuos muchos grados, según que un sér está más ó menos ordenado al bien de otro, ó sea, según que es más ó menos siervo, pero siempre la servidumbre consiste esencialmente en lo ya dicho. Las criaturas materiales están respecto del hombre en el grado máximo de la servidumbre, de la cual pueden participar más ó menos las criaturas inteligentes, según la mayor ó menor cantidad de sér, ó mejor, de fuerzas dependientes de este sér que deben emplear en provecho de otro. El derecho relativo á este deber lleva el nombre de dominio ó señorío. Común es el mandar del superior y del señor, pero éste pretende mandando, y es razón que lo pretenda, el propio bien, y aquél el bien de la sociedad." (*Obra cit.*, págs. 225 y 226.)

Conviene tener en cuenta que por estas observaciones que legitiman en determinados casos la existencia de la servidumbre, como conforme á la razón, no podemos ni debemos confundirla con la esclavitud que siempre fué anatematizada por el Cristianismo, que desde su principio la consideró contraria á la naturaleza humana y á la dignidad propia del fin último del hombre.

Los fines que está llamado á cumplir el poder, los ejercita y realiza sobre la multitud; la cual no se compone sólo de individuos aislados, sino de familias que vienen á ser como los elementos inmediatos en que se descompone la multitud, y es preciso que el poder público respete estos organismos familiares, que son anteriores á la sociedad en el orden histórico y tan derivados de la ley natural como ella misma. Respetando la vida propia de la familia, así como la vida independiente también de otras sociedades ó consorcios pequeños, que son como una prolongación de aquélla y que viven dentro del todo social, á manera de círculos concéntricos de más reducido diámetro, el poder público no sólo se conforma con los principios del orden natural que presiden á la formación de las sociedades, sino que á la vez encuentra en este respeto el medio más eficaz para conseguir que su acción sobre la colectividad no resulte ni cruel, ni despótica, como resultaría si en torno de una autoridad superior y suprema se colocasen los individuos aislados sin organismos intermedios que limitasen las invasiones del poder central y que sirviesen al mismo tiempo de conductores adecuados para que el precepto de la autoridad llegase más rápidamente á grabarse en la conciencia individual.

Conocida la naturaleza y fin de la autoridad ó poder público social, nos habla Santo Tomás de su origen, afirmando que es el mismo que el de la sociedad, derivándose por lo tanto de una manera mediata de Dios, si bien en sus transmisiones puede provenir, en ocasiones determinadas, de una manera inmediata de la sociedad.

En realidad no necesitan demostración estas afirmaciones del Angel de las Escuelas sobre el origen del poder y su manera de transmitirse, porque no siendo este poder, según hemos visto, más que uno de los elementos esenciales de la sociedad, claro y evidente es que su origen ha de identificarse con el

origen del todo, pues suponer lo contrario implicaría de hecho contradicción en los términos.

Cosa bien distinta es el examen de las cuestiones que se refieren á la transmisión de este poder; porque aquí no se trata ya del poder en sí, sino de la persona ó personas que han de encarnarlo y representarlo, y en este caso es indudable que como el sér social no es sólo un sér abstracto, sino un sér real y viviente, necesita personificar su autoridad, para conseguir por este medio enlazar en la vida el orden abstracto de las ideas con el orden práctico de los hechos.

Cuando el problema de los orígenes del poder público social se plantea en estos términos, no hay error en afirmar que tiene su raíz inmediata en la misma sociedad, porque á poco que reflexionemos, se echará de ver que la idea de sociedad es inseparable de la idea de poder, ó mejor dicho, que presupone este poder como Santo Tomás enseña; luego, si un derecho anterior y preexistente ó un hecho derivado de la naturaleza no han asignado este poder á persona determinada, ya sea una ó varias, la sociedad tiene en este caso derecho á elegir la persona que ha de representar el principio de autoridad.

Téngase en cuenta que esta doctrina, que es la misma que expone Santo Tomás, ni puede, ni debe confundirse con la Soberanía del pueblo, ni con el Contrato social de Juan Jacobo Rousseau, que son erróneos á todas luces, consistiendo su diferencia en que los partidarios del Contrato social afirman que siempre y en toda ocasión el poder proviene de la sociedad, negando todo otro origen que no reconozca esta causa, mientras que Santo Tomas enseña que el poder proviene siempre y en toda ocasión de Dios, si bien las transmisiones ó personificaciones de este poder podemos asegurar que en algunos casos determinados y excepcionales traen su origen de la sociedad. No es posible, pues, que de buena fe se

sostenga paridad ó semejanza, ni aún remotas, entre tan opuestas doctrinas.

Otras muchas ideas, importantes todas, expone Santo Tomás, en lo que se refiere al ejercicio del poder público social, entre ellas, las de la tiranía y resistencia á la autoridad, de las cuales han pretendido deducir algunos que en el Doctor Angélico se encuentran los primeros gérmenes del derecho moderno de *insurrección;* pero, como en estas opiniones suele influir más la mala fe y la pasión de secta, que el deseo sincero de buscar la verdad, nos parece innecesario, después de lo dicho, detenernos á refutar tan falsas aseveraciones.

Terminaremos, pues, este capítulo diciendo que si la idea de sociedad incluye la idea de un fin único, resultante de un mismo conocimiento, que produce la concordia de las voluntades en una misma tendencia, los caracteres de la sociedad serán: *unidad* de objeto ó fin, *armonía* de las inteligencias, *concordia* de las voluntades y *coordinación* de medios. Ahora bien: analizando detenidamente en lo que consiste este fin único de la sociedad, observamos en primer término que, para que este fin corresponda á la naturaleza del sér social, es preciso que se distinga del fin individual, pues si éste se denomina tal, cuando lo realiza con su propio esfuerzo el individuo, de ningún modo puede convenir al todo social, y en segundo lugar, que debe ser un fin que por igual se adapte á las exigencias ó necesidades de todos los asociados, pues si todos no lo conocen de la misma manera, ni lo sienten de igual modo, es imposible que se cumpla la armonía de las inteligencias, ni la concordia de las voluntades. Este fin debe ser, por lo tanto, la obra colectiva de todos los asociados, en términos y condiciones que sólo pueda realizarse mediante la asociación, y que sin ésta desaparezca para que ningún individuo pueda propiamente llamarlo suyo.

En consecuencia con estas observaciones, se deduce que así

como la perfección natural del hombre, considerado como sér moral, es el fin general de la sociedad en *abstracto*, el bien *común* debe ser el fin adecuado de la sociedad civil, ó en *concreto*, pues este bien no es privativo de nadie, y todos los asociados lo conocen por igual, y lo aman como medio ordenado ó como instrumento propio para garantizar la realización de sus demás fines ó bienes particulares.

CAPÍTULO IV.

DE LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL DERECHO.

Dice Santo Tomás "*que es propio de la justicia, entre las demás virtudes, el que ordene al hombre en sus relaciones con los demás, puesto que implica cierta igualdad, como lo demuestra su mismo nombre, pues se dice vulgarmente que se ajustan las cosas que se igualan y la igualdad es con otro. Mas las otras virtudes perfeccionan al hombre solamente en las cosas que le convienen considerado en sí mismo. Así, pues, lo que es recto en las obras de las demás virtudes, á lo cual tiende la intención de la virtud, como á su propio objeto, no se considera sino por comparación á el agente, al paso que lo recto en las obras de la justicia, aun prescindiendo de su relación con el agente, se constituye por comparación con otro; porque en nuestras acciones se dice ser justo lo que corresponde á otra cosa según alguna cualidad; por ejemplo, la recompensa de la merced debida por el servicio prestado; así se dice: algo justo, como teniendo la rectitud de la justicia en la cual termina la acción de ésta, aun sin atender cómo lo ejecuta el agente. Pero en las demás virtudes no se determina algo recto sino por la manera con que el agente la ejecuta, por cuya causa se determina á la justicia con más especialidad que á las demás virtudes el objeto en sí mismo que se llama justo,*

y esto es el derecho. Por lo cual es evidente que el derecho es objeto de la justicia„ [1].

La idea de virtud moral que expresa cierta facilidad de la potencia para obrar rectamente con relación á determinada materia, y cuya intención es la rectitud; la idea de justicia que entre todas las virtudes morales es la única que realiza el objeto que en sí mismo llamamos justo ó derecho; la idea de igualdad que, contenida en la noción de justicia, contribuye eficazmente á que lo justo ó derecho se realice; en suma, todos los principios fundamentales que integran el total concepto del derecho se hallan contenidos en las anteriores palabras de Santo Tomás. Si nosotros conseguimos entender estas ideas fundamentales en la misma forma y manera que el Santo Doctor lo hace, y si procuramos no desviarnos ni torcer en lo más mínimo su sentido propio al deducir las consecuencias que de ellas se derivan como aplicaciones prácticas de sus respectivos desenvolvimientos, valiéndonos en nuestra tarea de todos los conceptos del orden moral como correlativos de las mismas, y coronando, por decirlo así, este trabajo de análisis con su sublime teoría de la ley, es indudable que conseguiremos adquirir noción exacta y definición verdadera y legítima del derecho, sin que nos falte ninguno de aquellos elementos que en el orden filosófico y moral lo integran y lo completan.

En efecto; si consultamos la etimología de la palabra derecho, vemos que ella envuelve la idea de rectitud, que es de donde en realidad se deriva; y como quiera que la rectitud constituye la finalidad propia de las virtudes morales, pues como afirma San Agustín la virtud moral es una cualidad de la que nadie usa mal y con la cual se vive rectamente, *Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male*

---

1 *Suma Teologica*, C. 57, art. 1.º de 2.a - 2.ae.

utitur; lógico es deducir que este fin de la virtud moral se compenetra y enlaza íntimamente con la idea del derecho ó de lo recto; si tenemos en cuenta, por otro lado, que según afirma Santo Tomás, entre todas las virtudes morales la justicia es la que más propiamente realiza el acto que llamamos justo ó derecho, pues ella consiste en un hábito que inclina ó determina la voluntad á dar á cada uno lo que le pertenece, ó sea aquello á que tiene derecho [1], para lo cual exige de nosotros que guardemos proporción exacta ó proporción de igualdad entre lo que se da con lo que se nos debe, pues en esta proporcionalidad de las relaciones sociales radica el fundamento y la esencia de la igualdad misma; es indudable también, que estas ideas de justicia, proporción é igualdad forman parte principalísima de la esencia del derecho; y si nos fijamos, por último, en que toda rectitud supone necesariamente una dirección determinada, así como un agente que marche en orden á esta dirección, necesitándose además que haya una norma ó regla que pueda servirnos para formar juicio, tanto de las desviaciones del agente como de la rectitud en sí, pues sin estas condiciones sería lo recto una palabra vacía de sentido, forzoso ha de sernos el afirmar que la idea de ley que preside y abarca la totalidad moral de los actos humanos comprende y contiene también en sí la razón sustancial del derecho.

Desenvolvamos, pues, estos principios fundamentales, con aquel prolijo cuidado que su importancia demanda.

Todo sér envuelve necesariamente alguna naturaleza. El tender de los seres creados es consecuencia del impulso recibido

---

1 Santo Tomás define la justicia diciendo que es hábito, según el cual alguno con constante y perpetua voluntad da á cada uno su derecho (*Suma Teológica*, 2.ª-2.ªe, C. 58, art. 10). San Agustin la define, diciendo: *Justitia es virtus et quae una cuique distribuit (De civ. Dei*, l. 19, c. 21). Ulpiano, y con él los jurisconsultos romanos, definieron la justicia como *constans ac perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi.* Esta definición conviene con la de Santo Tomás y San Agustín, si bien el primero perfeccionó notablemente, como se ve, la claridad de sus términos.

por el Creador. La tendencia de un sér guarda proporción tanto con su naturaleza, como con el fin que es el término de la misma; luego la rectitud debe apreciarse teniendo en cuenta tanto la naturaleza del sér, como el fin á que se encamina su tendencia, y así diremos que un individuo obra rectamente, cuando vaya derecho hacia aquel objeto que constituye el fin propio de su naturaleza y que le ha sido de antemano asignado por la providencia divina.

Esta rectitud en el obrar la puede adquirir el individuo de dos maneras: 1.ª Por la repetición de actos buenos que van sucesivamente aumentando su intensidad subjetiva, hasta formar y determinar los que se llaman hábitos ó costumbres, los cuales de tal modo se compenetran y enlazan con el sér del hombre, que como propiamente se ha dicho por la sabiduría vulgar, forman su segunda naturaleza, porque ellos cuando logran arraigar en el sujeto, le determinan á que realice sus actos de una manera espontánea y sin esfuerzo alguno. 2.ª Cuando Dios infunde al alma la gracia santificante para la práctica de las virtudes morales, según enseña la teología católica.

Por lo que hace á esta segunda manera de adquirir las virtudes morales, su origen es distinto de la virtud moral natural, si bien conviene con ésta por parte de su sustancia, *quoad substantiam*, razón por la cual no puede ni debe ser objeto de nuestro análisis, pues perteneciendo al orden sobrenatural, su estudio incumbe á la teología.

Respecto del primer medio ó manera indicada para adquirir la virtud moral natural, diremos que en la repetición de actos buenos se encuentra sólo su origen próximo, toda vez que el fundamento esencial de la misma, así como su origen primitivo y mediato, reside y no puede menos de residir en la propia naturaleza humana, como lo revela elocuentemente el fin de las facultades anímicas, que sirven al hombre de medios para realizar aquel bien universal que forma el fin último de

su naturaleza racional, pues no puede desconocerse que la verdad que constituye el objeto de la inteligencia se identifica con la idea de rectitud, y que de igual modo, el bien que satisface los impulsos y aspiraciones de la voluntad puede á su vez equipararse tanto con la verdad conocida por el entendimiento, como con la rectitud; y aun hay más, el mismo apetito sensitivo participa en cierta manera del carácter racional que es privativo de la verdad y del bien, viniendo á ser rectitud ó *rationalis per participationem*, como enseñan los escolásticos; de manera que en las facultades anímicas, y principalmente en aquellas que consideran al hombre como sér moral, encontramos el fundamento y origen remoto de las virtudes morales.

El derecho, etimológicamente considerado, según hemos visto, se deriva de la idea de rectitud, lo cual nos autoriza para afirmar que no son, ni pueden considerarse como verdaderos derechos, aquellos actos que no se conforman con la rectitud moral que debe informar todas nuestras acciones; pero no se deduce de aquí que la rectitud se identifique con el derecho, ni menos que la rectitud por sí sola sea bastante para constituirlo. En efecto, si suponemos un hombre que posea todas las virtudes morales, y como consecuencia de su constante ejercicio, se encamine derecha y acertadamente hacia el fin ultimo de su naturaleza racional, ¿diremos por esto que ejercita ó realiza un derecho? No, en manera alguna; pues la ciencia moral cuyos principios fundamentales dejamos ya analizados, nos enseña que el hombre cuando rectamente camina hacia su fin último, en vez de ejercitar un derecho, cumple estrictamente el primero y más principal de todos sus deberes, que le constituye en la obligación de dirigirse hacia Dios, que al darle el sér le concedió la facultad de conocer y de cumplir la ley moral por medio de la cual se acerca á él en la vida mortal para poseerlo después en la inmortal y eterna: por lo tanto, el

tender rectamente de las criaturas racionales no forma ni constituye el derecho.

Si por el contrario, suponemos un hombre que se dirige rectamente hacia Dios como fin último de su naturaleza, y que en su camino encuentra algún obstáculo que le impide continuar su marcha tratando de desviarlo de su fin, en este caso sí que con toda propiedad podemos decir que tiene derecho, no con relación á Dios, sino con relación á aquella ó aquellas personas que impiden su paso y que le obligan á detenerse en el camino recto de la tendencia que á Dios le conduce, para obligarlas á que no se lo impidan y le dejen cumplir libremente aquella su primera obligación ó deber.

Esta consideración evidencia de una manera irrefragable que la idea de deber es anterior á la idea de derecho, pues todo derecho humano supone como preexistente el fin último del hombre, y en su consecuencia el deber ú obligación que tiene para con Dios. Pero si consideramos la cuestión en el orden abstracto, el deber supone el derecho que Dios como Creador tiene, de exigir á la criatura racional que cumpla su finalidad propia, y en este caso todo deber se deriva, así como todo derecho humano, del derecho absoluto y preexistente de la Esencia divina y eterna [1].

La palabra derecho es voz del orden moral, y dice, por lo tanto, relación á seres inteligentes, pues sólo éstos son capaces

---

1 A este propósito dice el P. Taparelli, hablando de la generación del derecho: "Si esta idea se funda en la conexión de un acto con el orden, es evidente que su fundamento es el mismo de la obligación, salvo que ésta expresa el término pasivo deber, y derecho expresa el término activo poder, nacido del orden. Luego tan pronto como el orden que yo conozco me presenta á una inteligencia obligada á obrar respecto de otra, echo de ver en ésta el derecho, ó sea el poder conforme á razón respecto de la inteligencia obligada. Si yo os debo, conforme al dictamen de la razón, respeto, obediencia, amor, dinero, etc., vos podéis exigir de mí que os los haga efectivos; pero, ni mi obligación nace de vuestro derecho, ni vuestro derecho de mi obligación, sino que ambos á dos nacen al mismo tiempo de la ley de orden eterno, comunicada á nosotros por nuestra razón." (*Derecho natural,* párrafo 347.)

de moralidad en sus acciones, por lo cual Santo Tomás enseña al exponer el concepto del derecho que éste se refiere á otro. Ahora bien: como entre todas las virtudes morales solamente la justicia, á diferencia de las demás, constituye lo recto, no por comparación al agente que lo ejecuta, sino por comparación con otro, "porque en nuestras acciones se dice ser justo lo que corresponde á otra cosa según alguna cualidad," de aquí que esta virtud moral, y no otra, es la que propiamente constituye la esencialidad del derecho.

La justicia, como esencia del derecho, podemos, pues, estudiarla de dos maneras diferentes: ó bien objetivamente considerada, en cuyo caso dirige como regla ó norma todas las relaciones fundamentales de la vida humana, identificándose con Dios como sér infinitamente justo, ó bien mirada bajo su aspecto subjetivo, que es lo que constituye el hábito que la voluntad humana adquiere de obrar en armonía con semejante regla ó norma, y así vemos, pues, que la justicia en las cosas materiales guarda proporción de cantidad, mientras que en el orden moral, ó sea por lo que se refiere á su aspecto objetivo, expresa la proporción toda que deben observar los hombres en sus mutuas relaciones, verdad admirablemente comprendida por Cicerón, cuando dice "que la justicia es proporción entre el dar y el exigir aquello que reclaman las relaciones esenciales del género humano."

De la mayor importancia consideramos para nuestro estudio tener en cuenta esta distinción entre la justicia objetiva y subjetivamente considerada, distinción que magistralmente expone Santo Tomás, cuando nos habla de que la virtud es la que hace bueno el acto y bueno al hombre mismo que lo realiza, lo que ciertamente no podría suceder si de antemano no estableciésemos la distinción referida, la cual nos evita—de la misma manera que sucede cuando distinguimos entre la verdad y la inteligencia en el orden del conocimiento, ó entre el

acto y la regla en el orden moral—de incurrir en el error panteista que confunde y unifica ambas ideas diferenciales. Por otra parte, nos sirve muy eficazmente la distinción expresada para dar unidad á este trabajo, cuyo pensamiento capital consiste en poner de relieve el estrecho enlace é íntima relación que media entre el principio fundamental del derecho y el concepto de Dios, como sér personal y trascendente causa y razón de todo lo creado y por ende en sí, el derecho por excelencia, y el origen verdadero de todos los derechos humanos. Y al mismo tiempo esta distinción nos facilita el medio de conocer la diferencia entre lo justo y lo injusto, diferencia negada en la antigüedad por el escepticismo — que dió origen á la sentencia de Carneades *jus de quo quaerimus civile est aliquod naturale nullum*—y en los tiempos modernos, no sólo por las escuelas escépticas, sino por el sensualismo y panteismo que á pesar de sus esfuerzos inmensos por negarlo, se identifican y se resumen siempre en el más despiadado escepticismo, porque es notorio que en este punto, lo mismo que en otros muchos que pudiéramos citar dentro del campo de la filosofía, tanto el sensualismo aceptando solamente los hechos, como el panteismo haciendo depender todo lo que existe del desarrollo ó desenvolvimiento de la sustancia divina, vienen en definitiva á legitimar todo cuanto sucede, sin que les sea posible apreciar la razón de bien ó mal que se contiene en estos hechos, puesto que necesariamente se realizan, y negando de esta manera, en igual forma que el escepticismo lo hace, la diferencia objetiva entre lo bueno y lo malo, como entre lo justo y lo injusto.

Aun cuando nosotros, al probar en el primer capítulo de esta Memoria la existencia real y objetiva de la moralidad, hemos demostrado ya oportunamente que el hombre vive sujeto á una regla que se le hace manifiesta mediante su razón y que le sirve para distinguir el bien del mal y la justicia de la

injusticia, debemos aquí consignar que todos aquellos sistemas que explícita ó implícitamente niegan esta distinción son sistemas no sólo erróneos, sino fautores de inmoralidad. En efecto, la justicia, objetivamente considerada, es una de las fases de la rectitud moral del hombre, que solamente cumple su fin cuando después de haber alcanzado la verdad como término de la inteligencia y el bien como aspiración de la voluntad, que es lo que constituye el orden con relación á estas ideas, las aplica á las relaciones sociales, ó sea de hombre á hombre, para que le sirvan de norma, á fin de poder dar á cada uno aquello que le pertenece y en lo cual, como ya hemos dicho, consiste la acción de la justicia. Solamente así se cumple lo que la ley moral exige de nosotros, tanto en orden á las relaciones individuales como en orden á las sociales; ley moral que resulta incumplimentada por todos aquellos que no diferencian la justicia como norma ó regla para dar ó exigir de la justicia como hábito y en cuanto es una virtud moral, y cuyo incumplimiento necesariamente constituye al hombre en un vivir *desordenado*, causa y raíz de toda inmoralidad. Es, pues, de todo punto indudable, que destinado el hombre á la vida social, la justicia ha de presidir las relaciones todas de unos hombres para con otros, sin lo cual no podríamos comprender ni explicar la idea de sociedad, para la que es la justicia como el alma que la informa, ó como el espíritu que la vivifica y la mantiene, en tales términos que, como afirma Platón, *sin justicia no hay medio de que viva ni siquiera una sociedad de ladrones reunidos*.

Las relaciones que regula y normaliza la justicia, y que en la voluntad se constituyen por el hábito de dar á cada uno lo que le pertenece, pueden ser varias entre los hombres, ya por los términos de estas relaciones en sí, ya por las materias ú objetos que forman su contenido.

Esta variedad es el fundamento de la división que se hace

de la justicia en *conmutativa* y *distributiva:* la primera envuelve una igualdad de cantidad ó material entre lo que se da con lo que se debe, y la segunda, una ecuación de igualdad moral entre el mérito de cada uno y su participación en el bien común; de aquí, que la primera sea justicia de hombre á hombre, ó de individuo á individuo, y la segunda se refiera á estos mismos individuos, pero considerándolos también como miembros de un Estado ó sociedad civil. Por lo demás, sabido es, como Santo Tomás afirma, exponiendo la naturaleza de la justicia, " que ésta propiamente hablando no existe sino de un hombre á otro. „

Solamente teniendo en cuenta esta división de la justicia es como podemos ver realizada dentro de ella el principio de igualdad, que como hemos dicho al transcribir el pasaje de Santo Tomás, que encabeza este capítulo, forma parte esencial y necesaria de la justicia misma, pues es indudable que no siempre debe consistir la igualdad en la ecuación rigurosa de cantidad, porque esto, que sin ningún género de duda es lo que ajusta y lo que iguala cuando los términos de la relación son idénticos, no puede tener aplicación cuando los términos son diferentes ó diversos; entonces para que el principio de igualdad pueda realizarse y se cumpla la proporción que la justicia demanda, es preciso que se varíe la materia de la relación, toda vez que han variado los términos de la misma.

Cuando la igualdad material forma el único criterio para estudiar la naturaleza de este principio, en vez de comprenderla ó conocerla, se coloca la igualdad en aquello en que precisamente no consiste. Por esta razón, cuando nosotros con nuestra imaginación nos representamos dos hombres considerados en su concepto de naturaleza, inmediatamente les atribuímos idénticos fines, pues de esta manera solamente puede realizarse la proporción de igualdad; pero si nosotros, por el contrario,

nos representamos á estas dos naturalezas individualizadas, entonces la proporción no consiste en equiparar totalmente, ó en ajustar el uno al otro, sino en dar á cada uno aquello que le pertenece según su sér individual, y como esta individuación hace á los hombres desiguales, siendo también desigual la cantidad que les demos, cumplimos estrictamente el principio fundamental en que la igualdad se apoya.

Esta sencilla reflexión destruye por completo la teoría de igualdad de todas aquellas escuelas revolucionarias, que partiendo del *Contrato social* de Juan Jacobo Rousseau [1], no han querido ó no han sabido comprender que en vez de existir la idea de igualdad en los individuos, éstos aparecen siempre y constantemente desiguales, teniendo que ser desigual lo que á cada uno pertenezca precisamente para que así se pueda cumplir el principio de igualdad que se equipara con la justicia, como su mismo nombre indica.

Del examen de estos principios fundamentales, que integran y constituyen la noción del derecho según la doctrina de Santo

---

1 En efecto, la consideración consignada en el texto destruye y disipa de una manera satisfactoria el error que á fines del pasado siglo fué casi dogma para muchos entendimientos tan inquietos como superficiales y ligeros. Los hombres, decían, son naturalmente iguales, y por la fuerza de una lógica especial, creada sólo para ellos, deducían de esta afirmación exacta la consecuencia peregrina de ser un hecho contra naturaleza la diversidad de las condiciones sociales.

No notaban que en la palabra naturaleza se contienen dos ideas distintas, por más que se den en ella al mismo tiempo, y son: la humanidad considerada en sentido general y abstracto, y esta misma naturaleza concreta é individualizada, porque cosa bien distinta es decir: todos los hombres son por naturaleza igualmente hombres, ó afirmar que todos son por naturaleza iguales. La primera aseveración es en realidad cierta, pero la segunda aparece totalmente errónea.

Estas consideraciones se hallan elocuentemente sintetizadas en las siguientes palabras de V. Cousin, que en su *Introducción á la Historia de la Filosofía* dice: "En la sociedad primitiva todos los hombres son necesariamente desiguales por sus necesidades, sus sentimientos, sus facultades físicas, intelectuales y morales; pero en presencia del Estado, que sólo considera á los hombres como personas libres, todos son iguales, por ser la libertad igual en si misma, el único tipo y la sola medida de la igualdad, que fuera de esto, no es más que parecida, es decir, diversa." (L. I.)

Tomás, podemos deducir una definición general del mismo, diciendo que "*Derecho es la facultad moral é inviolable de hacer, omitir ó exigir alguna cosa*" [1].

Esta definición coincide y se identifica rigurosamente con el pensamiento del Santo Doctor cuando afirma que el derecho es objeto de la justicia; porque en realidad, la justicia, como ley de las relaciones mutuas entre los hombres, no sólo ha de ser necesariamente norma próxima de todo derecho, sino que además necesitará para cumplirse de los términos contenidos en la definición que precede.

Analizando ahora las partes de que esa definición se compone, encontramos en primer término que el derecho es una potestad ó facultad; que en segundo lugar es además potestad ó facultad del orden moral, y que en tercer término esta potestad moral es inviolable y nos sirve y autoriza para "*hacer, omitir ó exigir alguna cosa.*"

La idea de derecho, como correlativa de deber y posterior en el orden de generación, determina el término activo de la obligación moral, de manera qne siempre que usamos de la palabra derecho, implícitamente expresamos con ella la idea de actividad para obrar en este ó en el otro sentido; en términos y condiciones que, si suprimimos esta facultad ó potestad que envuelve como cierta manera de autoridad en el sujeto ó agente que posee el derecho, no encontraremos medio posible y racional para diferenciarlo del deber, que, como es sabido, consiste precisamente en la pasividad que nace de su limitación moral. Luego el derecho es potestad ó facultad y por ende actividad.

Para que el derecho sea potestad que ligue á la persona obligada preciso es que le acompañe alguna fuerza que necesariamente ha de ser moral, pues siendo el derecho actividad

---

1 *Filosofía E.* de F. Z. González. T. II, p. 471.

y dependiendo las operaciones del hombre, como sér racional, de la libertad, que es fuerza esencialmente moral, es indudable que la potestad que al derecho se refiere repugna toda fuerza física, que en ningún caso puede ser elemento esencial del derecho, por más que á veces le acompañe en su ejercicio, como veremos al tratar de sus atributos. Además, según hemos visto al estudiar la esencia misma del derecho, éste se refiere á la rectitud como fin propio de las virtudes morales y principalmente de la justicia, rectitud del obrar que sirve de medio al hombre para realizar su fin último, y como quiera que en la realización de este fin último se encuentra el origen primitivo de la moralidad, claro está que la potestad ó facultad que al derecho se refiere necesariamente ha de ser del orden moral. Luego el derecho es una facultad moral.

Aun cuando el derecho no puede confundirse con la autoridad, como no se confunde el género con la especie, pues toda autoridad es derecho, pero no todo derecho es autoridad; esto no obstante, el derecho envuelve cierta manera de autoridad, que nos impone el deber de respetarlo y aun de secundarlo cuando nos exige lo que es debido. En este respeto radica la inviolabilidad que al mismo hemos asignado, inviolabilidad que se nos hace evidente, si tenemos en cuenta que la ley moral de donde el derecho se deriva sería insuficiente por todo extremo, si no nos impusiese el deber de respetarlo en su ejercicio, que es precisamente en lo que consiste la inviolabilidad del derecho [1]. Luego el derecho es la facultad moral inviolable.

---

1 Toda vez que tanto el orden moral universal como la relación ó subordinación del hombre á Dios, su último fin, son cosas inmutables, necesarias é inviolables, es preciso que lo sea también el derecho en cuanto tal, es decir, en cuanto incluye dicho orden moral y dicha relacion con Dios; empero, esta inviolabilidad que corresponde á todo derecho en general bajo este punto de vista, se modifica y es diferente según que su relación con el derecho fundamental es más ó menos remota, indirecta é incompleta, de manera que la inviolabilidad del derecho envuelve mayor ó menor fuerza

Pero así como en el orden metafísico la facultad se determina por el acto, de la misma manera la facultad moral é inviolable que constituye el derecho no se encuentra completa sino cuando pone, omite ó exige alguna cosa como actos propios en que termina su objeto. Luego el derecho es la facultad moral é inviolable de *hacer, omitir ó exigir* alguna cosa.

Demostrada la legitimidad y exactitud de todos los términos que comprende la definición que hemos aceptado del derecho por creerla ajustada al concepto que sobre el mismo expone Santo Tomás, conviene que para mayor claridad en lo que es asunto capital de este trabajo tengamos en cuenta que el *hacer, omitir ó exigir* alguna cosa, que es lo que determina la finalidad del derecho, debe guardar proporción con las relaciones esenciales á la sociedad humana, pues siendo el derecho objeto de la justicia y consistiendo ésta en la proporción entre lo que se da con lo que se debe, ó para expresarnos en términos generales, en la proporción de las relaciones que deben guardar unos hombres para con otros, es evidente que á esta proporción, ó sea á la justicia, debe someterse el *hacer, omitir ó exigir* propio del derecho.

Innecesario nos parece decir que, dados los principios fundamentales de donde toma su nacimiento el derecho, así como los términos que entran en la definición del mismo, éste se refiere única y exclusivamente á seres inteligentes y libres, porque si el derecho supone la idea de proporcionalidad en las relaciones sociales, solamente los seres dotados de inteligencia pueden abarcar y comprender esta idea de proporción y realizarla mediante la fuerza ó poder que se deriva de su libertad,

---

según que se halla en relación más ó menos necesaria é inmediata con el doble fundamento del derecho arriba consignado. En este sentido y bajo este punto de vista podemos decir que los derechos puramente humanos, cuyo único fundamento y origen directo es la ley humana, son menos inviolables que los derechos naturales que radican en la misma ley natural. *(Obra citada,* pág. 470.)

como facultad adecuada de la actividad moral; siendo por lo tanto, completamente absurdo suponer la existencia del derecho en los seres irracionales [1], porque si el objeto de la justicia consiste en dar á cada uno aquello que le pertenece y que como tal llamamos suyo, solamente á los seres libres conviene esta cualidad, pues una acción en tanto la consideramos nuestra, en cuanto nosotros y nada más que nosotros somos la causa de que se produzca, en términos que cuando carecemos de esta libertad para poner ú omitir el acto, no lo llamamos propiamente nuestro, sino obligado ó impuesto por fuerza necesaria é irresistible; es así que los animales carecen de esta libertad, luego carecen de derecho.

Las observaciones que hemos apuntado sobre la inviolabilidad del derecho nos conducen á distinguir en él mismo el elemento estable y permanente, del elemento contingente y mudable, pues si miramos la relación y dependencia del derecho para con Dios, deduciremos que no admite cambio ni modificación alguna, toda vez que los fundamentos de esta relación tienen su origen en la ley moral, participando por lo tanto de su carácter universal é inmutable; pero si miramos, por el contrario, la relación que el derecho puede tener con la ley positiva, como derivado de ésta, ó como confirmado por convenciones humanas, en este caso el derecho puede cambiar en todo aquello que es objeto de esta relación, sin que por eso cambie su parte estable y permanente. Romagnosi explica acertadamente la distinción de estos dos elementos diciendo, "que el derecho es de razón absoluta y de posición contingente."

Por último, en esta relación que el derecho dice á la ley moral, se funda también la inalienabilidad de ciertos derechos,

---

1 Un sentiment intime nous porte á reconnaître quelques droits même à des êtres qui ne sont doués que de sensibilité et qui ne possedent pas la faculté de la raison. (Ahrens: Cours de Droit naturel.)

que si dependiesen exclusivamente del hombre, podrían ser enajenados; mas como éste sólo pone la condición material para que la obligación se produzca, no es dueño de cambiar los términos de la misma, que ó le adjudican el derecho ó le imponen el deber [1].

---

1 Fichte establece la siguiente regla para distinguir los derechos enajenables de aquellos que no lo son: inalienables son los derechos á aquellas cosas que manda a ley moral, y enajenables aquellos otros que se refieren á cosas que la ley moral permite. (Système de Philosophie in Deutschland.)

CAPÍTULO V.

ATRIBUTOS DEL DERECHO.

Tres suelen ser los atributos ó caracteres que generalmente acompañan al derecho, y son á saber: *la colisión*, *la limitación* y *la coacción jurídica*.

Antes de tratar de cada uno de estos caracteres juzgamos necesario advertir, á fin de salvar toda equivocación, que los mencionados atributos no son ni esenciales, ni imprescindibles para la constitución y existencia del derecho, sino que son, por el contrario, como cosa accidental y añadida, que suele acompañar al ejercicio del mismo en ciertos momentos determinados y concretos de su actuación. Lejos de ser esenciales estos atributos para la existencia del derecho, sucede que sólo revisten valor jurídico, cuando se cumplen como dependientes del mismo que les da vida y que les crea, merced á la virtualidad y eficacia sustantiva que el derecho tiene en el orden social de las relaciones humanas.

Cuando coinciden dos ó más derechos sobre un mismo objeto ó materia, resultando de todo punto imposible que puedan ejercitarse simultáneamente, entonces solemos decir que hay colisión entre ellos. Colisión de derechos, voz tomada del orden material, que aplicamos aquí como sinónima de conflicto, lucha ó concurrencia.

Para hablar propiamente de estas colisiones entre derechos,

se necesita en primer término que sean varios los que concurran; porque solamente así puede concebir nuestra inteligencia los términos de oposición ó lucha en que la colisión consiste; y en segundo lugar que entre estos diversos derechos que coinciden sobre un mismo objeto ó materia exista imposibilidad de funcionar ó ejercerse de una manera simultánea.

Con razón sostienen, pues, todos los tratadistas que esta colisión ó lucha entre diversos derechos tiene más de aparente y fingida que de real y efectiva, pues á poco que se reflexione sobre los términos en que la cuestión se plantea, ha de comprenderse que la palabra colisión ó lucha, tomada, según hemos visto, del orden material, sólo de una manera impropia puede ser aplicada á la idea moral que el concepto del derecho expresa; y además de esto, si todo derecho, para merecer el nombre de tal, ha de guardar ecuación rigurosa con la verdad, necesariamente ha de ser uno como ésta, y lo uno no aparece contrapuesto á lo vario, sino sirviendo para reducirlo á aquella suprema unidad que se determina mediante la ley de subordinación que su naturaleza reclama en cada caso concreto. Y en efecto, nadie puede dudar que dentro de la teoría de Santo Tomás, el principio de todo derecho es el orden de las relaciones sociales naturales que se actúan, mediante la eficacia de aquel; en su consecuencia, como varias ó muchas cosas que parten de un mismo principio y se dirigen á un mismo fin no pueden considerarse en contraposición, porque la naturaleza de este principio y fin común requiere de suyo que se armonicen, dedúcese que de ningún modo puede existir derecho contra el derecho, como no existe verdad contra la verdad; lo que puede suceder, y de hecho sucede, es que existiendo diversas leyes sobre una misma materia, concurran en un caso determinado derechos aparentemente opuestos, que en vez de demandar la lucha ó colisión, piden sólo ser subordinados convenientemente en relación con el orden que

de ninguna manera puede querer dos derechos opuestos, porque esto implicaría contradicción en la inteligencia suprema de Dios, como legislador de ese orden, cosa que es totalmente absurda é imposible que suceda.

Acertadamente observa á este propósito Prisco: "que en la naturaleza física rige la ley de la oposición porque en las relaciones que median entre las cosas materiales, una cosa encuentra en otra la razón suficiente de su conservación; fenómeno que no puede acontecer en el orden de las relaciones jurídicas, porque aun cuando todo derecho diga esencialmente relación al deber de otro, no recibe su sér de éste, sino del orden y de la naturaleza social del hombre, y prueba de ello que su valor no mengua á pesar de verse repetidas veces violado y pisoteado por la malicia ó el capricho „ [1].

Es indudable, pues, que la misma razón que hace necesaria y precisa la oposición de fuerzas físicas sirve de prueba para hacernos comprender que esta oposición es del todo aparente en las relaciones jurídicas.

Pero, si todo esto es cierto, no lo es menos que en muchas ocasiones concurren varios derechos sobre una misma materia, que ha sido objeto de diversas leyes, y en este caso, hay necesidad de establecer la subordinación que la comunidad de origen y fin de todo derecho pide por su propia naturaleza. Para que esto pueda realizarse, y á fin de que la subordinación como ley de los derechos humanos sea cumplida, preciso es que nosotros tengamos en cuenta el título de cada derecho, como regla que ha de servirnos para asignarle el número de orden que le corresponda.

Entendemos por título del derecho aquella fuerza ó poder que al mismo acompaña para mostrarnos el enlace que guarda la verdad exigida por el derecho con el orden preexistente en

---

1 Filosofía del derecho, pág. 205.

la inteligencia divina, como fin propio de nuestra naturaleza. De manera que este título nos servirá para determinar, ó bien la superioridad, ó bien la universalidad, ó bien la importancia del objeto de cada uno de los derechos que se nos presenten en colisión aparente, y una vez conocido esto, ha de sernos fácil aplicar á cada caso concreto aquel orden de preferencia que la ley de subordinación exige, pues la razón natural y el buen sentido nos dicen que el derecho que se funda en un orden más inferior debe ser subordinado al que se funda en un orden más superior, é igualmente el derecho que se apoya en una verdad particular debe ser subordinado, á su vez, al que lo hace en una verdad universal, y por último, aquel cuya materia aparece menos importante ha de referirse á aquel otro que revista importancia mayor.

Teniendo en cuenta estas reglas, y aplicándolas en debida forma á los casos de colisión aparente, conseguiremos no sólo salvar la unidad sustancial del derecho, sino dejar reducida la colisión, como atributo jurídico, á suspender momentánea y transitoriamente la actuación de un derecho determinado.

La limitación, como segundo atributo que generalmente suele acompañar al derecho, tiene muchas conexiones con la colisión, tal como la hemos explicado, concretándola á sus verdaderos términos, ó sea á la función de reducir lo vario á lo uno, en la forma y dentro de las condiciones que la ley de subordinación exige. En esta misma ley y como cosa casi inseparable de ella, encuentra su fundamento la limitación, voz que para que su parecido sea más completo con el anterior atributo, se ha tomado también del orden material para expresar, que así como los cuerpos se limitan en el espacio, de la misma manera los derechos se limitan en su contacto con la sociedad; pero en rigor habiendo probado ya que no hay derecho contra derecho, la limitación de que aquí se habla sólo puede referirse al derecho en el acto de determinarse ó como concreto,

consistiendo su limitación, ó en un hecho, que sea producto de la voluntad del agente, ó que por el contrario, *haya* aparecido independientemente de esta voluntad, porque sólo en estos dos casos faltará al derecho alguno de sus elementos esenciales, y por lo tanto, habrá necesidad de subordinarlo á otros derechos superiores, de lo cual resultará necesariamente su limitación.

Así, pues, para terminar sobre la limitación del derecho, podemos decir que ésta nace, ó de la relación que ha de guardar con los derechos de otro, ó de los deberes del sujeto operante.

Mayor importancia que los dos atributos anteriores supone la coacción jurídica, que, como es sabido, consiste en la fuerza que generalmente acompaña al derecho para que pueda tener cumplida eficacia su realización.

La coacción jurídica que sólo se refiere al derecho exteriorizado aparece revistiendo tres distintas formas: ó como coacción preventiva, que ha de procurar que no se realicen las amenazas que contra el derecho se dirijan, ó como defensiva, que cumple su fin cuando repele por medio de la fuerza física los ataques que de igual modo y manera se actúan ya contra el derecho, ó por último, cuando la lesión se ha efectuado, y en este caso aparece como indemnizadora para que se reintegre la totalidad del derecho violado.

Como se ve por estas tres formas, que son las únicas en que se nos manifiesta la coacción jurídica, ésta se deriva del carácter esencial de inviolabilidad que al derecho acompaña, confundiéndose, cuando se la considera en su sentido más general y amplio, con la fuerza que es inherente al derecho, para que su inviolabilidad se cumpla. En efecto, traduciéndose las relaciones sociales en actos externos, y proviniendo el derecho del orden moral aplicado á estas relaciones, necesariamente debe tener en sí fuerza bastante para hacer que todos los asociados

guarden el orden de esas relaciones, sometiendo á ellas sus actos externos, y obligando con la fuerza física á aquellos que rechazan este orden, de parecida manera á como la fuerza intrínseca de la voluntad obliga á los órganos de las diversas potencias á que se muevan en su servicio. Y como aparece de todo punto innegable que en determinadas ocasiones los hombres, en vez de obrar conforme al dictamen de la razon respetando el derecho ajeno, suelen por el contrario perturbarlo valiéndose de medios violentos, ó de fuerza material, de aquí que el derecho ajeno necesite á su vez valerse de los mismos medios para contener á aquella voluntad que con actos exteriores trató de destruir su inviolabilidad, cosa que no puede suceder cuando la voluntad no se exterioriza, porque permaneciendo en su interioridad, en nada, ni por nada, puede perjudicar el derecho de otro, toda vez que las malas intenciones ó los malos deseos jamás pueden ser materia ú objeto propio de la coacción jurídica.

De lo expuesto deducimos los dos elementos que constituyen la coacción jurídica, la cual no puede existir sino cuando se refiere á los actos exteriores contenidos en las múltiples y varias manifestaciones del derecho, siendo además preciso que se emplee ó dirija únicamente contra todos aquellos actos que signifiquen, ó amenaza, ó ataque, ó lesión á la inviolabilidad del mismo. Por lo cual, aun cuando sostenemos que la coacción es un uso lícito de la fuerza para salvar la inviolabilidad del derecho, no podemos entender, como algunos entienden, que sea un derecho particular, sino solamente la función propia de todo derecho, bastando para convencerse de ello con fijar la atención en que la fuerza que la coacción jurídica supone no puede emplearse siempre y en todo caso de una manera lícita, que es como siempre y en todo caso se actúa el derecho, sino solamente para destruir, rechazar ó prevenir aquellos obstáculos que atentan directa y exteriormente contra

la inviolabilidad del mismo, razón por la cual no puede ser un derecho particular, si bien es función propia de todo derecho.

La coacción jurídica supone, pues, una fuerza potencial que acompaña á todo derecho, para destruir los obstáculos materiales que impidan su ejercicio; pero esta potencialidad no se actúa sino cuando á su vez se actúa el ataque ó acto externo que á la inviolabilidad del derecho se refiere.

Pero si la coacción jurídica por sí no es un derecho particular como algunos pretenden, mucho menos puede ser, como entienden otros, un atributo esencial y necesario del derecho, porque si fuese un atributo de esta índole, nunca podría separarse del concepto del mismo, toda vez que los atributos esenciales de un objeto son tan inseparables como la esencia misma á que pertenecen; es así que la coacción jurídica, como hemos visto, puede faltar y falta de hecho siempre que no se exterioriza el pensamiento, que va contra la inviolabilidad del derecho, luego la coacción jurídica es atributo accidental y contingente y no necesario y esencial al derecho.

Conviene mucho tener esto en cuenta, para evitar todo riesgo de confundir la fuerza moral con la fuerza física, pues semejante confusión nos conduciría fácilmente á sustituir la fuerza del derecho por el derecho de la fuerza. Distinción entre fuerza física y moral, más precisa de tenerse en cuenta en nuestros días que en épocas anteriores de la historia, pues la unidad de todas las fuerzas proclamada hoy por la arrogancia de las escuelas positivistas y materialistas, tiende á sustituir y explicar el concepto moral del derecho con esta fuerza única, á quien suponen como causa y razón suprema de todo lo creado, por lo cual es preciso que se procure á todo trance la exactitud más rigurosa en la propiedad de los términos, á fin de no incurrir ni de lejos, ni de cerca, en tan funesto absurdo.

Es indudable que derivándose la coacción de todos aquellos actos que perturban la actividad jurídica de otro, su esfera de acción no puede extenderse á los actos inmorales, porque estos actos en sí no perjudican más que al sujeto que los realiza, y casi siempre se hallan fuera del alcance de las relaciones jurídicas individuales; pero téngase en cuenta que esta excepción de los actos inmorales no es del todo absoluta, pues los moralistas enseñan con razones muy aceptables que dentro de ciertos límites puede emplearse la fuerza física para realizar el bien de otro, no obstante que como principio general hay que sostener que la simple inmoralidad no ofende nuestro derecho, y no podemos en consecuencia ejercer coacción sobre ella, porque su ejercicio pudiera perturbar la libertad é independencia que son atributos esenciales de la personalidad humana. Estos atributos esenciales al hombre, como tal, son los que en rigor limitan é impiden que la coacción se dirija contra la simple inmoralidad; pero de ningún modo podemos sostener como lo hacen algunos filósofos racionalistas, que el hombre tenga derecho á las acciones inmorales; esto repugnaría á la naturaleza del derecho que ante todo y sobre todo es dirección al orden moral, como derivado de aquella primitiva rectitud del sér humano hacia su Dios, que constituye la verdadera génesis de todo deber y de todo derecho.

Siendo la coacción un medio que la razón jurídica nos suministra para defender la inviolabilidad del derecho, y no siendo todos los derechos humanos igualmente inviolables, es cierto que la extensión de este medio debe guardar proporción con los mayores ó menores caracteres de inviolabilidad que al derecho en cuestión acompañan, porque de esta sola manera puede cumplirse el fin accidental que la coacción representa dentro del derecho. De esta proporción, que es el fin de justicia, se ha de derivar la ley de subordinación, que siendo aplicable, según hemos visto, á la colisión y limitación de

los derechos, de la misma manera ha de extenderse á los efectos todos de la coacción jurídica, y así como para aquellos casos invocamos una regla general de aplicación, que fué encontrada en el título de cada derecho, del mismo modo la coacción no podrá aplicarse á ningún caso concreto donde no sea positiva y cierta la lesión inferida al derecho, ya sea ésta ó presente, ó futura, ó pasada, que las tres formas, como se ha dicho, suele revestir la coacción jurídica en sus diversas manifestaciones.

Además de esta regla, que es de carácter general para los tres atributos que generalmente acompañan al ejercicio de los derechos, debe tenerse en cuenta, por lo que á la coacción se refiere, que su empleo ha de ser siempre de absoluta necesidad y aplicable sólo á la parte de inviolabilidad lesionada en el derecho, prefiriendo siempre y en toda ocasión los medios persuasivos y racionales, si fuesen suficientes, para restaurar la lesión inferida.

De todo lo cual se concluye que la coacción jurídica sólo llega y alcanza hasta donde alcanza y llega la inviolabilidad del derecho, así que del ejercicio de éste es de donde parte, en lo que consiste, y á lo que se refiere, teniendo su residencia ó en el individuo ó en la sociedad, según la naturaleza de cada derecho, y actuándose con medios proporcionados á la agresión, que reunan condiciones de idoneidad y necesidad para salvar la inviolabilidad del mismo, ya en forma preventiva, ya bajo el aspecto de defensa, ya como indemnización, según se trate de lesión pasada, presente ó futura.

CAPÍTULO VI.

RELACIONES ENTRE EL DEBER Y EL DERECHO Y SUS CIENCIAS RESPECTIVAS.

Ruidosa importancia ha alcanzado en la época moderna el estudio de las relaciones entre el deber y el derecho, así como entre la ciencia moral que trata del primero y la filosofía del derecho que se ocupa del segundo. Sin que nosotros neguemos —cómo hemos de negarlo?—la conveniencia que aporta á la especulación científica el examen de esta cuestión, que desde luego y prescindiendo de otras muchas ventajas que pudieran señalarse, tiene en sí la muy efectiva de ponernos de relieve y mostrarnos con mayor evidencia todas aquellas ideas superiores que constituyen la parte más fundamental y esencial del contenido del derecho, creemos, no obstante, que las acaloradas disputas que se han movido en torno de este problema provinientes son en su mayor parte de la forma en que unos ú otros lo han planteado, sin que nos parezca difícil llegar á un acuerdo, siempre que se expliquen acertadamente los puntos fundamentales en que la relación se apoya, y no se olvide tampoco la precisión de las ideas y la propiedad de los términos, como cosas indispensables en todo razonamiento.

Procuraremos huir de estos defectos que quedan señalados, fijando por medio de sucesivas distinciones cuanto á la relación del deber y del derecho se refiere, con lo cual esperamos

que puedan desaparecer las dudas de muchos que, más por amor de secta que por convencimiento, acaloradamente disputan, procurando á la vez no desviarnos de la doctrina de Santo Tomás, á fin de que no padezcan en lo más mínimo los fueros de la verdad en cuestión tan importante.

La idea de deber es anterior á la de derecho. Esto es lo primero que generalmente se ocurre á todo el que trata esta cuestión. Nosotros, estableciendo una distinción, diremos: si se trata del deber que todo hombre tiene de obedecer á su Creador, y se compara este deber con los derechos humanos, en este caso es indudable y cierta la proposición sentada; el deber para con Dios es sin ningún género de duda anterior á todo derecho humano; pero si comparamos este deber con el derecho absoluto de Dios, entonces la proposición no sólo no resultaría cierta, sino que tenemos necesidad de invertir los términos para poder aceptarla, diciendo que la idea de deber es posterior á la idea de derecho; así como afirmar también que todo deber se deriva y procede del derecho absoluto de Dios sobre la criatura racional, porque si no suponemos anterior y superior á todo deber este derecho de Dios, destruímos en su base toda la razón de sér y suprema causalidad del orden moral. Antes, pues, que los derechos y deberes humanos, están los derechos absolutos del Creador, que exige de nosotros el cumplimiento de la ley eterna y la realización del plan divino en el mundo [1].

Cuando se trata solamente de derechos y deberes de unos hombres para con otros, la forma adecuada para conocer con exactitud la razón de superioridad que entre ellos media

---

1 A este propósito dice el P. Fr. Zeferino González: "En el orden ontológico y absoluto el derecho es anterior al deber, como lo es Dios respecto del hombre, porque en Dios existen derechos y no deberes respecto del hombre. En el orden relativo y puramente humano el deber es anterior al derecho, porque todo derecho en el hombre supone el deber de su tendencia hacia Dios como su último fin." (*Filosofía elem.*, t. 2.º

consiste en que sepamos distinguir con acierto entre la comparación de estos derechos y deberes, con el principio de donde proceden, y la comparación de los mismos entre sí, en orden á las mutuas relaciones sociales.

Si nos elevamos al principio del orden moral, como raíz ó causa de donde procede todo deber y todo derecho, en este caso se nos hace preciso reconocer que la idea de deber no sólo es anterior, sino que en cierto modo envuelve y explica la razón de derecho, porque, en efecto, lo primero que hemos observado analizando lo más íntimo de la naturaleza humana en el estudio de sus facultades es la necesidad que todo hombre siente de buscar fuera de sí un objeto que calme sus anhelos y satisfaga la sed inmensa de perfección en que arde su espíritu, y para conseguir este bien, que constituye el fin propio de su naturaleza racional y que se le revela constantemente como hecho primitivo é íntimo de su propia conciencia, le ha dotado el Sér Supremo de medios proporcionados al fin á que aspira, de modo que el acto primero y más natural en el hombre es esta tendencia hacia aquel objeto en que conoce la razón suprema de bien y de felicidad que puede proporcionarle el reposo apetecido. Y en esta tendencia que tiene prioridad á todo otro movimiento, y que forma, por decirlo así, toda la génesis de la actividad moral del sér humano, aparecen clara y concretamente los principios fundamentales del deber, pero no aparecen igualmente claros los principios fundamentales del derecho; luego la idea de deber, cuando se la compara con el orden moral de donde procede, no sólo aparece como anterior á la idea de derecho, sino como causa de éste; pues, como ya hemos demostrado al hablar en capítulos anteriores del desarrollo moral de la idea del derecho, si suponemos que alguien se interpone en el camino de nuestra tendencia y nos crea dificultades que se dirijan á paralizar nuestra marcha en la aspiración incesante hacia el fin que nuestra naturaleza reclama en el acto

que esto sucede, reaccionamos nuestra actividad y buscamos y pedimos un poder que destruya y desbarate aquellas dificultades que embarazan nuestro camino, y á este poder, que nuestra razón conoce como necesario para realizar el deber, es á lo que con propiedad llamamos nuestro derecho, el cual, á su vez, procede también de aquel primer principio del orden moral de donde el deber se deriva, pero que en su generación lógicamente considerada, aparece como medio para que el deber se cumpla, y por lo tanto, como subordinado y actuado por éste, en términos que sólo podemos decir que tenemos derecho respecto de aquellos hombres que nos impiden ó apartan de la recta dirección al fin que nuestra naturaleza racional reclama.

Cuando los deberes y los derechos humanos se consideran en sí mismos, y en sus mutuas intrínsecas relaciones sociales, entonces no hay prioridad lógica ni natural entre ellos.

Decimos que no hay prioridad lógica, porque, como hemos visto, para que la relación moral del hombre á su fin propio se cumpla, necesitamos dos términos, uno activo que destruya las dificultades y separe los obstáculos que se nos opongan, y otro pasivo que dé satisfacción á nuestra natural tendencia; el primero, que es el derecho, y el segundo, que es el deber, se dan en este caso correlativa y simultáneamente, pues si así no sucediese, desaparecería la base de la relación indicada, una vez que esta relación supone, como todas, la condición necesaria y *sine qua non* para su existencia de que la *conexión* que media entre dos términos, bien en el orden real, bien en el orden abstracto, no desaparezca. Tampoco podemos decir que haya prioridad natural entre el deber y el derecho, puesto que después de todo lo dicho, á nadie se le puede ocurrir que el derecho de un hombre se derive del deber de los demás, ni viceversa, sino que ambos proceden á un tiempo de la ley de orden moral aplicada á las relaciones sociales.

De lo expuesto se deduce con notoria evidencia cuál es el grado de correlación que debe mediar entre los deberes y derechos humanos, pudiendo afirmarse que si bien á todo derecho corresponde un deber, no á todo deber corresponde un derecho, pues en el hombre existen cierta clase de deberes, que perderían todo su brillo y esplendor si pudieran ser exigibles en algún caso mediante la coacción jurídica que suele acompañar al derecho. La esfera de los deberes es en consecuencia mucho más amplia que los horizontes del derecho; pero entiéndase que al afirmar esto hablamos sólo de los deberes morales, pues si se trata de deberes jurídicos ó exigibles por coacción, en este caso las ideas de deber y derecho guardan entre sí correlación mutua y exacta.

Examinadas ya las relaciones que median entre el deber y el derecho, tenemos mucho adelantado para poder apreciar con exactitud la distinción que debe admitirse entre la ciencia moral y la filosofía del derecho, distinción que hemos de derivar ó deducir de la doctrina de Santo Tomás, pues dentro de ésta encontramos los elementos propios para diferenciar ambas ciencias, sin pretender, como lo han hecho después las teorías protestantes y las escuelas racionalistas, divorciarlas, separándolas en absoluto, pues esta separación, sobre ser errónea en el terreno de las ideas, implica además la muerte de todo derecho legítimo y verdadero, y á nosotros, como expositores de la doctrina del Angel de las Escuelas, no nos es dable olvidar la doble moralidad que al derecho acompaña, proveniente por un lado de su propio sujeto por la honestidad del acto, y por otro de los demás, en el deber jurídico de respetarlo, sin que esto impida que se marque convenientemente la independencia de estos dos caracteres en que consiste precisamente su distinción.

El asunto propio de una ciencia se determina por su objeto; así que determinando nosotros de antemano cuál es el objeto

de la moral, y cuál el de la filosofía del derecho, parécenos que simplificamos grandemente los términos del problema.

" Es propio de la ciencia moral, escribe Santo Tomás, *considerar las operaciones humanas según que contienen el orden en sí mismas y con relación al fin del hombre*, es el *derecho para el Santo Doctor* "*el objeto de la justicia*," luego podremos como consecuencia deducir que la ciencia moral y la ciencia del derecho no son en sí una misma ciencia, sino dos ciencias distintas, y cuya distinción ó diferencia está en que la primera al estudiar el acto humano con relación al orden moral, analiza y averigua toda la bondad ó malicia que en él existe, y la segunda, al estudiar este mismo acto humano, presupone ya estudiada la razón de moralidad toda que al mismo acompaña y la relaciona con el mismo orden moral, sólo para deducir la justicia ó injusticia que en él se contiene.

Si la observación que precede nos sirve para conocer la distinción que existe entre estas dos ciencias á causa de la diversidad de objetos que constituyen el fin de las mismas, debemos añadir para determinar á la vez las relaciones que entre ambas deben mediar, que sus respectivos objetos proclaman con anterioridad á otra relación la de subordinación, pues la ciencia moral, considerando todo el orden moral posible en las acciones humanas, contiene dentro de su objeto el objeto del derecho, toda vez que apreciar la razón de bien que hay en un acto equivale á tanto como saber la razón de justicia que al mismo acompaña. Por lo tanto, el derecho vive dentro de la moral, como la parte con relación al todo por lo que se refiere á su existencia real, que si examinamos su relación lógica, en este caso el estudio del derecho presupone el estudio de la moral, pues no hay medio racional de que podamos conocer las relaciones de justicia que constituyen el objeto del derecho, si antes no tenemos noción clara de la ley moral como norma y regla de toda la actividad humana, en sus múltiples

manifestaciones [1]; por lo cual afirmamos que la ciencia del derecho es inseparable de la moral.

Sabido es que la doctrina sobre la separación del derecho y la moral tuvo su origen en los tratados jurídicos de Grocio y Puffendorf, que más tarde recibió fórmula científica en las obras de Cristiam Tomasio, y que de estos escritores han tomado la sustancia Kant y Fichte en los tiempos modernos, para exponerla ante la generación contemporánea, como el mas hermoso postulado de la razón jurídica.

A vuelta de grandes elucubraciones metafísicas, de que se encuentran plagadas las teorías jurídicas de Kant y Fichte, hallamos en estos tratadistas dos principios, que son á su vez las dos grandes afirmaciones, ó los dos puntos cardinales en que fundamentan su teoría de separación, y son á saber: 1.° La moral se refiere, ó mejor dicho, regula y normaliza los actos internos del hombre, mientras que el derecho sólo y únicamente extiende su acción á los actos externos ó exteriores. 2.° La moral es incompatible y excluye por lo tanto la coacción como auxiliar, pues la intención no puede imponerse por la fuerza física, y el derecho, por el contrario, usa de esta fuerza física como medio adecuado á su fin.

Antes de rechazar como inadmisibles las condiciones numeradas, nos importa consignar que, aun admitiendo como verdaderos los dos principios en que se fundan, y aun suponiendo que la coacción y la exterioridad de los actos no fuesen asuntos de la ciencia moral, aun así no probarían sus autores la separación que pretenden demostrar, justificando, en todo caso, la distinción que entre estas dos ciencias media, cosa que nosotros no hemos negado, distinción que mejor que

---

1 Una vez que los actos humanos constituyen el sujeto común de la moral y del derecho, es imposible partir en dos los elementos integrales de los actos mismos, atribuyendo una parte á la moral sola, y otra á solo el derecho. (Mamiani, *Lettere á Mancini,* y Pepere, *Encicl. giuridica.*)

Kant y Fichte, y mucho antes que ellos y que Grocio y Puffendorf, habia hecho Santo Tomás en su admirable tratado *De legibus* [1], donde sostiene que el juicio de los hombres y el precepto de toda ley humana no pueden legislar sobre la conciencia é intencionalidad del acto.

Por lo que se refiere á la segunda condición numerada, ya hemos demostrado nosotros, analizando la coacción jurídica, que ésta no puede ser atributo esencial y constitutivo del derecho, sino solamente atributo accidental del mismo, cosa como añadida y sobrepuesta á la idea de derecho y que sirve en determinados casos para dejar incólume la inviolabilidad del mismo. Siendo esto así, no vemos la razón en que se apoyan los expresados tratadistas para fundar la separación que pretenden, pues los conceptos se separan cuando hay algo sustancial que los diversifique, pero no cuando conviniendo en lo sustancial sólo hay algo accidental unido á uno de ellos, algo accidental que puede servir, como dijimos antes, para distinguirlos, mas no, ni nunca, para fundar en esto su separación y divorcio.

Lo mismo podemos decir respecto á la exterioridad del acto, pues en el caso de que el derecho en su generalidad se refiriese á los actos externos y la moral á los internos, lo cual, á lo más puede admitirse cuando se compara la moral con las prescripciones del derecho privado positivo, esto nos autorizaría solamente para afirmar ó señalar la distinción entre las dos ciencias; pero no destruiría, ni con mucho, la necesidad de su unión, que se nos hace de todo punto evidente para completar en todas sus partes el estudio del acto humano que, naciendo en la intencionalidad del querer y terminando en la

1 *De his potest homo legem facere de quibus potest judicare. Judicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus, qui apparent; et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat.* (Santo Tomás, 1.a-2.ae, q. xci, a. 4.)

exterioridad del obrar, hace al acto externo complemento y desarrollo de la actividad interior del agente [1]. Conste, pues, que aun admitiendo como ciertos los dos supuestos fundamentales en que sus autores apoyan la separación de la moral y el derecho, de ellos no se deduciría, analizándolos imparcialmente, otra cosa más que la distinción por nosotros reconocida entre las dos ciencias. Pero es á todas luces evidente que aquellas dos condiciones no pueden ser admitidas de un modo absoluto, sin riesgo de incurrir en los más trascendentales errores.

No es cierto, no, que la moral se refiera sólo á los actos internos y el derecho á los externos; lejos de ser esto cierto, la experiencia de cada día nos enseña que la moral tiene que ocuparse de los actos externos para apreciar si ellos convienen con los preceptos que dentro de su ley determinan la moralidad de los mismos, porque á nadie es lícito desconocer que, si bien la moralidad subjetivamente considerada deduce la imputabilidad en ecuación perfecta con la intención del agente, cuando esta misma moralidad se ocupa del acto objetivamente considerado, entonces, además de los elementos anteriores, estudia tanto la naturaleza del objeto como las circunstancias que le acompañan, y bajo este punto de vista los actos externos caen por completo dentro de la esfera de acción de la ciencia moral. Por otra parte, el derecho no puede, racionalmente juzgando, ocuparse sólo de la exterioridad de los actos humanos, porque éstos suponen, además de la acción exterior, inteligencia y libertad como producto de seres racionales; y cuando de estos atributos del orden moral se prescinde, el acto queda necesariamente incompleto y mutilado, y el derecho, lejos de llenar su finalidad propia, aparece á nuestra vista no sólo falto de respeto, sino desprovisto además de

1 *Suma Teológica*, C. 100 á 2.° y C. 93 á 3 idem

todos sus fundamentos esenciales. En suma: la moral y el derecho están destinados á perfeccionar al hombre en su parte más noble como sér racional y libre, y así como el hombre es uno en su naturaleza y en su fin, una debe ser la ciencia que realice este objeto, siendo absurda y errónea toda separación.

Además, si atentamente seguimos la generación del acto humano en toda su intensidad, habremos de convenir en que el acto externo es consecuencia del interno, que la relación que entre ellos media es la de causa á efecto, y que la separación que se pretende destruiría en absoluto esta relación, anulando al mismo tiempo cuanto hay de más sustancial en los verdaderos derechos del hombre.

También es imposible que, aun circunscribiendo la cuestión á los límites del derecho positivo, separemos éste de la ciencia moral, pues el legislador político no puede prescindir en absoluto de la intención de los asociados, porque en ningún caso la ley humana puede mandar lo que no cabe dentro de la libertad moral del hombre, y por esto, siempre y en toda ocasión, el derecho positivo ha consignado como axioma que la intención del sujeto ha de suponerse recta, mientras ciertos signos exteriores no revelen lo contrario [1].

Después de lo dicho poco hemos de añadir por lo que se refiere á la coacción jurídica. Esta es, como hemos visto, atributo accidental del derecho, y por lo tanto, lo más que nos permite es que accidentalmente también distingamos una ciencia de otra. En efecto; la coacción física, como la coacción moral, que consiste en la conciencia que tiene el delincuente de su propia degradación, consideradas imparcialmente y apartando de ellas todo prejuicio de escuela, son dos manifestaciones

---

1 Téngase presente que cuando la ley humana positiva invade ó penetra en una esfera que no es de su competencia, los preceptos que semejante ley estatuye carecen de toda autoridad, y cuando esta misma ley dicta algo contrario á la ley moral, de ninguna manera ni en ningún caso debe ser obedecida.

de la ley moral, que obran sobre el acto humano en dos momentos distintos de su generación. Luego, si la coacción moral que se expresa por el remordimiento de la conciencia, y la coacción jurídica que se revela por los actos externos de la libertad, son dos manifestaciones de una ley más suprema, que abarca el conjunto y la totalidad del acto humano, ó sea de la ley moral, es evidente que los deberes morales y los deberes jurídicos, la ley moral y la ley jurídica, viven subordinadas entre sí y sólo de una manera accidental podemos distinguirlas.

Resumiendo ahora la doctrina de Santo Tomás en lo que se refiere á las distinciones establecidas entre la moral y el derecho, diremos:

1.ª Que por lo que dice relación á su objeto, la moral estudia al hombre en absoluto, abarcando todas las operaciones del mismo, en sus relaciones con el fin último, mientras que el derecho lo considera en sus relaciones, al menos posibles, con otros hombres, pues *el derecho siempre se refiere á otro*.

2.ª Por lo que se refiere al procedimiento, la ciencia moral juzga de la bondad ó malicia del acto por relación y comparación con el agente, mientras que el derecho puede constituirse prescindiendo de esta relación con el agente, por comparación con otro, pues *se dice ser justo ó derecho lo que corresponde á otro según alguna cualidad*.

3.ª En cuanto á la materia, la regla de toda acción justa es sólo y únicamente aquello que se debe á otro, pues implicando la naturaleza de la justicia, la igualdad, necesariamente ha de referirse á otro, pues nada es igual á sí mismo, mientras que la medida de la acción moral ha de determinarse, teniendo en cuenta no sólo esta proporción de cantidad que la justicia pide, sino además considerando que el fin del agente corresponda en todo y de una manera exacta con el fin del Creador.

Estas conclusiones que dejamos apuntadas señalan las más importantes diferencias que existen entre la ciencia moral y la

ciencia jurídica, así como entre sus respectivos objetos, haciéndonos comprender que su diferenciación, lejos de ser real y efectiva, aparece sólo como virtual para favorecer las exigencias del método científico en la claridad de su estudio. Por último, para terminar: si subjetivamente consideramos las relaciones entre la ley jurídica en que el derecho se apoya, y las comparamos con la ley moral como base de la ética, teniendo en cuenta que ambas leyes necesitan de la libertad para realizarse, comprenderemos sin gran esfuerzo que sólo virtualmente se pueden diferenciar estos dos momentos de la libertad humana, traducidos para los fines morales y jurídicos en la intencionalidad del querer y la exterioridad del obrar; si la comparación se saca del orden subjetivo y se pretende establecerla mirando á estas dos leyes objetivamente consideradas, entonces la ley jurídica se identifica con la ley moral para dictar reglas á la libertad del hombre, abarcando toda la amplitud de su sér, y llegando de una manera indistinta á todas las manifestaciones de su actividad.

CAPÍTULO VII.

DE LA LEY.

El examen que venimos haciendo del concepto del derecho nos ha demostrado que la facultad moral é inviolable que posee la persona humana para cumplir el objeto de la justicia, á que propiamente llamamos justo ó derecho, guarda exacta ecuación con la idea de ley como realidad objetiva superior, que nos sirve de norma para reconocer ó negar al acto personal la cualidad de derecho.

Esta consideración nos mueve á exponer la doctrina de Santo Tomás sobre materia tan importante, para completar así el estudio del derecho, que seguramente no sería completo si prescindiésemos de la noción general de la ley, que en realidad es la que propiamente comunica al hombre toda dignidad y autoridad jurídicas.

Varias de las ideas que aquí hemos de analizar han sido ya apuntadas en los primeros capítulos de esta Memoria, lo cual tal vez induzca á algunos á suponer innecesario el tratar de ellos nuevamente, creyendo que á lo más debieron tener en aquel lugar su completo y oportuno desarrollo; pero si tal objeción se hiciese, fácil nos sería contestarla diciendo que nosotros, al consignar los principios más fundamentales de la ciencia moral, ó sea aquellos que en relación más estrecha viven con la ciencia jurídica, lo hicimos sólo teniendo en cuenta

el estudio de las facultades que forman la naturaleza humana, así como su modo especial de desenvolverse en orden á las actividades que constituyen al hombre en sujeto propio del derecho, cuyo estudio nos ha servido para distinguir convenientemente tanto la bondad ó malicia, como la justicia ó injusticia de los actos humanos; apreciación que no hubiésemos podido hacer sin el conocimiento previo de aquellas nociones fundamentales. Pero este estudio, á su vez, nos ha dado á conocer que dentro del contenido del derecho existe una realidad objetiva que tiene su expresión en la ley, realidad objetiva que no sólo se nos muestra como concepto independiente del derecho subjetivo, sino que aparece como causa del mismo, formando, por decirlo así, el espíritu que lo vivifica y la savia que lo nutre y mantiene, realidad objetiva que el orden lógico de las ideas exige que tratemos después de haber estudiado los elementos subjetivos de la moral y del derecho, y realidad objetiva por último, que dado el valor que tiene con relación á las actividades jurídicas, no podía ser mezclada con otros conceptos y sí tratada en capítulo aparte, como su propia importancia requiere. Esta observación gana fuerza, si se tiene presente que escribiendo nosotros un tratado de filosofía del derecho calcado en la doctrina de Santo Tomás, sería falta imperdonable que expusiésemos á la ligera y como de pasada, mezclándola con otras nociones, la teoría de la ley del Angel de las Escuelas, teoría que es lo mejor y lo más perfecto que ha salido de inteligencia humana; teoría, en fin, que mereció de nuestro insigne y malogrado Balmes las elocuentes frases que á continuación copiamos:

"Vosotros que despreciáis tan livianamente los tiempos pasados; que imagináis que hasta los nuestros nada se sabía de política ni de derecho público; que allá en vuestra fantasía os forjáis una incestuosa alianza de la religión con el despotismo; que allá en la obscuridad de los claustros entrevéis urdida la

tiranía en pacto nefando, ¿cuál pensáis que sería la opinión de un religioso del siglo XIII sobre la naturaleza de la ley? ¿No os parece ver la fuerza dominándolo todo, y cubierto el grosero engaño con el disfraz de algunas mentidas palabras apellidando religión? Pues sabed que no diérais vosotros definición más suave; sabed que no imaginárais jamás como él que desapareciese hasta la idea de la fuerza, que no concebiríais nunca cómo en tan pocas palabras pudo decirlo todo con tanta claridad, con tanta lucidez, en términos tan favorables á la verdadera libertad de los pueblos, á la dignidad del hombre.

„ Sublime teoría donde halla el poder sus derechos, sus deberes, su fuerza, su autoridad, su prestigio y donde la sociedad encuentra su más firme garantía de orden, de bienestar, de verdadera libertad; sublime teoría que hace desaparecer del mundo la voluntad del hombre, convirtiéndola en un instrumento de la ley eterna, en un ministerio divino. Con entera confianza podemos retar á nuestros adversarios á que nos presenten un jurista, un filósofo, donde se hallen expuestos con más lucidez, con más cordura, con más noble independencia y generosa elevación los principios á que debe atenerse el poder civil. Su tratado de las leyes es un trabajo inmortal, y á quien lo haya comprendido á fondo nada le queda que saber con respecto á los grandes principios que deben guiar al legislador „ [1].

No; ni la importancia del asunto, ni el orden lógico al hacer el examen del derecho, podían exigir de nosotros que lo tratásemos de distinta manera que lo hacemos y con el cuidado especial que procuraremos emplear.

La ley, en su concepto más general, ha sido definida por Santo Tomás "*como regla y medida de los actos, según la cual alguno es inducido á obrar ó retraído de la*

1 Protestantismo comparado, t. 2.º

operación. (Regula et mensura actuum secundum quam inducitur ad agendum vel ab agendo retrahitur.)„ Esta definición fué completada por el Santo con la noción verdaderamente filosófica que contiene la siguiente: Ley es ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquél á quien incumbe el cuidado ó gobierno de la comunidad. *(Ordinatio rationis ad bonum communem ab eo qui curam communitatis habet promulgata.)*

Esta definición de la ley, que, como se ha observado por todos los escritores de filosofía católica, reune la preciosa cualidad de ser aplicable á toda clase de leyes, envuelve además, entre otras ventajas incalculables, la muy especial de hallarse expuesta con tal claridad en sus términos y de una manera tan precisa por la propiedad de su lenguaje y de su expresión, que hace inútil todo comentario que se intente y toda aclaración que se pretenda; así, pues, que tomándola nosotros como axioma irrefragable, procuraremos, al tratar de las diversas leyes, que todas cuantas observaciones hagamos coincidan con los términos de esta definición, porque así podemos estar seguros de no haber padecido error en materia tan delicada é importante.

En el orden ontológico se nos presenta como base y fundamento de las demás leyes la ley eterna, que se identifica con la propia razón divina, según que dirige á sus fines los movimientos y acciones todas de las criaturas, y cuya consideración se nos ofrece, no como una realidad absoluta distinta de Dios, y que en cierto modo se le imponga, sino como la esencia misma de la divinidad, en cuanto que ésta encierra la norma suprema y superior de todo aquello que es ó puede ser, por lo cual ha sido definida por Santo Tomás " como la razón divina en cuanto dirige á sus fines los movimientos y acciones de las criaturas. *(Ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.)„*

Debemos tener en cuenta que no se trata en el concepto de la ley eterna de la esencia, número y distinción de los seres creados por la voluntad divina, sino de la subordinación activa y pasiva de estos seres entre sí, relacionados en sus fines particulares y sometidos éstos al fin uno y universal del mundo, así como al fin último de la creación entera; por esto, al hablarnos de la ley eterna, el Santo Doctor nos hace distinguir convenientemente entre la razón divina ordenando y dirigiendo á sus fines los movimientos y acciones de todos los seres creados, que es lo que generalmente llamamos ley eterna, y las ideas que tiene Dios de las cosas capaces de ser creadas, ó sea la esencia ideal que cada cosa tiene en la mente de Dios, y que propiamente llamamos idea divina, y asimismo nos pone de manifiesto la distinción que hay entre la ley eterna, como razón divina y el orden actuado en el mundo, merced á la conservación de las cosas creadas, junto con el movimiento de cada una hacia su fin propio y hacia el fin común de todas, que es lo que constituye la providencia divina, que por esta causa viene á ser como una manifestación de la ley eterna aplicada al gobierno del mundo [1].

La ley eterna envuelve para todos los seres creados la idea de obligación proporcionada á los medios de que cada naturaleza dispone, á fin de que se cumpla el orden que la misma establece, razón por la cual San Agustín hubo de decir, hablando de esta ley, "que la razón divina manda conservar el orden natural y prohibe perturbarlo." Pero esta obligación de todos los seres creados respecto de la ley eterna guarda proporción con su naturaleza respectiva y con la forma en que á

---

1 En este sentido dice Santo Tomás que "*Providentia non nominat legem aeternam sed aliquid ad legem aeternam consequens.*

De la misma manera nos enseña que están sometidas á la ley eterna todas las cosas creadas por Dios y cuanto hay en ellas, sean contingentes ó necesarias, mas no las pertenecientes á la esencia divina. (1.a-2ae, C. 93, a. 4.º)

cada uno se revela; así pues, mientras los seres inferiores la cumplen valiéndose de las fuerzas instintivas y necesarias de su naturaleza, en el hombre se hace manifiesta y tiene debido cumplimiento por medio de la ley natural, que viene á ser la misma ley eterna en cuanto conocida por el entendimiento humano [1]. De lo cual se deduce que la ley eterna se nos revela bajo dos aspectos: ó como existente en Dios, ó como conocida por la razón humana; bajo este segundo aspecto la denominamos ley natural.

Santo Tomás define la ley natural "como una participación de la ley eterna en la criatura racional." Según hemos demostrado por las ligeras observaciones que acaban de hacerse sobre la ley eterna, ésta no se manifiesta por igual á todos los seres creados, sino que cada uno de ellos participa del conjunto de sus eternos designios en proporción exacta con las fuerzas de su naturaleza; así, el hombre, sér inteligente, voluntario y libre, no sólo conoce el orden que en esa ley se contiene, sino que conoce también el fin y los medios que le son señalados para cumplirla, determinándose, de conformidad con su libertad moral, hacia aquel fin y medios conocidos de antemano por él. Teniendo esto presente, la definición de Santo Tomás sobre la ley natural no sólo señala el origen de la misma, sino que expresa también cuanto hay de esencial en su concepto.

Por lo que hace á su origen, fácil es inferir que la ley natural se identifica con la eterna en cuanto es esta misma conocida por la razon humana y comunicada y promulgada por ella. En cuanto á su esencia, la ley natural se identifica por

---

1 Todas las criaturas racionales están sometidas á la ley eterna aun en cuanto á su participación y conocimiento de ella: los buenos perfectamente, obrando conforme á la misma; imperfectamente los malos, por parte de sus operaciones, supliéndose en ellos pasivamente lo que les falta de acción al modo que los seres irracionales. (Santo Tomás, 1.ª-2.ae C. 93, at. 6.º)

participación, á su vez, con la razon humana; puesto que ésta puede conocer todo el orden supremo que la ley eterna contiene y del que la natural participa.

La existencia y realidad de la ley natural se desprende de la misma existencia y realidad de la ley eterna, pues el concepto de ésta y su certeza son razón bastante para darnos idea cumplida de aquélla. Mas, prescindiendo de esto, ese mismo nombre es suficiente para probar toda su realidad.

En efecto; la llamamos ley natural porque la moralidad ó inmoralidad de las acciones que manda ó que prohibe ha de computarse, teniendo presente la relación intrínseca que estas acciones guarden con nuestra naturaleza, siendo la razón humana por sí sola juez competente para juzgar de la bondad ó malicia de las mismas, puesto que se trata sólo y únicamente de relaciones naturales. De manera que negar su existencia equivale á tanto como pretender negar la naturaleza y la razón humana; es así que semejante pretensión jamás la ha manifestado hombre alguno en su sano juicio; luego uno de los hechos más evidentes que pueden conocerse es la existencia de la ley natural. Aparte de esto, y como hemos dicho en otro lugar, el testimonio de todo el género humano sirve elocuentemente para confirmarla; que suprimida la ley natural no hay razón humana que pueda hablar á nuestra conciencia de alegrías ó remordimientos, de vicios ó virtudes, de mérito ó demérito, de premio ó castigo, que todos estos conceptos son letra muerta, y nada significan si no hay una norma ó ley que autorice su empleo.

Los caracteres que acompañan á la ley natural son: la *unidad*, la *universalidad* y la *inmutabilidad*.

La unidad de la ley natural es una consecuencia necesaria de su propia existencia, porque si el hombre es uno y una es su naturaleza y uno su fin, una ha de ser la ley que regule estas acciones que tienen como base naturaleza única y fin

único. Pero esta unidad de la ley natural no excluye que puedan ser muchos los preceptos que de la misma emanen, ni tampoco que sean diversos estos preceptos moralmente considerados, porque la unidad de una ley no se deduce de los preceptos que sanciona, sino del fin que realiza; y siendo indudable que este fin consiste sólo en el orden que las criaturas han de guardar, resultará evidente que todos los preceptos y todos los diversos motivos morales que esa ley señala no son más que aplicaciones de aquel primer principio que los contiene y que por ser esencial determina el carácter uno de la ley á que hace referencia.

Error grave cometen, pues, aquellos filósofos que suponen la existencia de varias leyes naturales, llamadas por ellos primeros principios ó principios prácticos de la actividad humana, señalando como tales, ó la libertad, ó la perfección, ó la benevolencia, ó el derecho, ó la equidad, etc., porque todos estos principios de ninguna manera pueden concebirse como constituyendo por sí ó sirviendo de base á distintas leyes, pues aparte de otras consideraciones, ninguno de ellos tiene el carácter obligatorio que acompaña á toda ley, y cuando escrupulosamente se los examina se reconoce que carecen de todo fundamento racional, en cuanto nos proponemos separarlos de la ley natural, como única razón de su existencia.

Poco en realidad necesitamos decir para probar la universalidad de esta ley, porque este carácter más que ningún otro es inseparable á su naturaleza. En efecto; si la ley natural es la misma ley eterna, en cuanto conocida por la razón, y si el fin de la ley eterna es un fin universal, no cabe duda que la ley natural que comprende á todos los seres inteligentes y libres que abraza todas las acciones humanas, extendiéndose á todos los tiempos y lugares, es en una palabra tan universal en sí como la misma razón humana con la cual se identifica.

La inmutabilidad de la ley natural se desprende del carácter

de las relaciones que viene encargada de regular y dirigir, pues si las relaciones del hombre para con Dios, como fin adecuado y último de su naturaleza racional, pudieran cambiarse, cambiarían con ellas, no sólo la propia naturaleza humana, sino las ideas arquetipos de la inteligencia divina; es así que esto no puede cambiar, luego tampoco cambia, tampoco se muda la ley natural que regula estas relaciones, tan esenciales como necesarias [1].

Expuesto, aun cuando muy á la ligera, por no hacer de esta Memoria un tratado de moral, los caracteres que acompañan á la ley natural, consideramos desprovistas de todo fundamento las cuestiones que se han agitado en torno de la determinación de un primer principio de donde la misma se derive. Porque si bien se considera, nada hay tan evidente como la existencia de este principio, puesto que su negativa implicaría la negativa de todas las ciencias teóricas, pues es indudable que todas

1 La ley natural es inmutable en cuanto á los primeros principios fundamentales, pero mudable respecto de ciertas supresiones meramente legales y adiciones útiles, según los respectivos tiempos. (1.ª-2.ae C. 94 á 5.º) Elocuentemente comenta esta afirmación de Santo Tomás el P. Fray Zeferino González cuando, hablándonos de los primeros preceptos y de los preceptos secundarios de la ley natural, dice: "Hay otros preceptos que se refieren á objetos concretos y que á causa de su misma determinación á ciertas materias susceptibles de variedad y de circunstancias, expresan en su forma común el objeto y el acto en las circunstancias ordinarias y más generales, sin descender á las circunstancias menos comunes, y por consiguiente sin expresar en realidad toda la amplitud del precepto natural. Uno de estos preceptos prescribe la restitución del depósito á su dueño, y sin embargo, si éste pidiera el depósito para matarse á sí mismo ó para destruir la patria, no habría obligación ni sería lícito entregarle el depósito. ¿Quiere decir esto que se ha mudado la ley natural en estas circunstancias ó á causa de ellas? De ninguna manera. Lo que hay aquí es que la fórmula general que dice hay obligación de devolver el depósito á su dueño sólo expresa una parte del precepto natural, la fase más ordinaria de su objeto; pero no expresa el precepto completo sobre devolución del depósito, ó sea según toda su extensión, pues éste debiera formularse en estos ó parecidos términos: se debe entregar el depósito á su dueño siempre que lo pida legítimamente ó siempre que su devolución no se haga ilícita por algún capítulo. Con estas sencillas explicaciones fácil es conocer en qué sentido puede concederse, y dice Santo Tomás que la ley natural es susceptible de mutación por parte de sus preceptos secundarios. (F. E., pág. 458.)

estas ciencias parten de un primer principio de evidencia inmediata, que por su naturaleza contiene todos los demás postulados de las mismas, en términos que todas las demostraciones, así como las diversas aplicaciones que esas ciencias van realizando, refluyen y solamente son aceptadas en tanto en cuanto la inteligencia humana comprende y abarca la ecuación que hay entre estas verdades secundarias y aquel primer principio de donde se derivan. De la misma manera las ciencias prácticas necesitarán á su vez partir de otro principio análogo que abarque y comprenda por su enunciado todo el contenido de estas ciencias, que solamente pueden llamarse tales, á causa de su derivación de este principio, que determina tanto su razón de ser como su valor real y efectivo.

Esto, por lo que se refiere á la existencia y necesidad de un primer principio que informe á la ley natural; que por lo que hace á su determinación, señalando cuál puede ser en definitiva, parécenos que tampoco la cuestión ofrece grandes dudas, si consideramos que su determinación casi es una consecuencia de las condiciones que ligeramente hemos apuntado como peculiares y características del mismo, á fin de que contenga en sí la razón de todas las demás aplicaciones ó verdades que la ley estatuye, para lo cual necesariamente debe ser de naturaleza tal, que no haya precepto que á él no pueda referirse y que de él no reciba el sér con que lo conocemos. Ahora bien: si el principio de contradicción, por ejemplo, es el fundamento primitivo y general de la verdad en el orden especulativo, la razón de esto hemos de buscarla en que sus elementos propios son las ideas de ser ó no ser, las cuales, por su carácter, van embebidas en todas las demás ideas, que no son sino determinaciones, aplicaciones ó derivaciones de la idea universalísima de sér; de la misma manera la ley natural, considerada como reguladora del orden moral, debe apoyarse en un principio que por su universalidad contenga todos los demás

preceptos y verdades de la misma. Colocada la cuestión en este terreno, el primer principio no puede encontrar más fundamento que la idea de bien, porque todo el orden moral estriba en la distinción del mal y del bien; luego el primer principio ha de expresar la relación de oposición que hay entre estos dos conceptos, porque sólo así comprenderá los elementos constitutivos del bien y del mal como ideas las más universales de todo el orden moral [1].

Además, y para corroborar lo equivocados que andan los filósofos que fuera de estas ideas buscan el fundamento ó primer principio de la ley natural, debemos hacer presente que sólo ellas reunen el carácter obligatorio que es inseparable de toda ley, y que ningún otro principio se nos presenta tan irreductible como éste, pues cualquier otro concepto que se busque, incluso los que apuntamos al hablar de la unidad de la ley natural, supone necesariamente para su comprensión la existencia del bien y del mal y su distinción consiguiente.

En definitiva diremos: que si la razón *à priori* demuestra la evidencia de la ley natural, también *à posteriori* podemos obtener el mismo resultado, pues el sentido común y la conciencia del género humano, que nos revelaron la existencia de esta ley que regula las relaciones morales del hombre para con su Creador, no sólo afirman esto, sino que también nos certifican de que existen actos, que concebimos independientemente de la ley natural como buenos ó malos *pro priori ad legem;* y de tal manera nos atestiguan la existencia de semejantes actos, que suponer ó cambio en sus relaciones ó falta de unidad en el principio que las preside, ó carencia de universalidad en la fuerza obligatoria que encierran, equivale á destruir los fundamentos esenciales de la razón humana, que por eso hemos

1 S. 1.a-2.ae, C. 94, a. 2.°

dicho que parcialmente se identifica con la propia ley natural [1].

Los preceptos de la ley natural pueden compendiarse en dos grandes clasificaciones: una, que se refiere al conocimiento que el hombre tiene de esta ley, y otra, que hace relación á la materia de la misma.

Respecto de la primera clasificación, los preceptos son considerados por nosotros como primarios ó secundarios, según la mayor ó menor evidencia con que se nos presentan. En cuanto á la segunda clasificación indicada, los preceptos responden á la triple inclinación de la naturaleza humana, toda vez que el hombre, como hemos demostrado, participa en algo de las sustancias inanimadas, conviene también con los animales, y además, es superior á todos estos seres como sustancia inteligente y libre.

La ley natural, como todas las leyes, necesita de sanción y promulgación. La sanción que se constituye en las demás leyes por el premio para los que las cumplen y el castigo para los que las quebrantan, se actúa en la ley natural de una doble manera: 1.° Por la paz de la conciencia en los buenos, y el remordimiento en los malos; y 2.° por la posesión de Dios en los buenos y su separación de los malos. La primera, que consideramos como sanción parcial é inadecuada, se cumple dentro de esta vida; la segunda tiene cumplimiento después de

---

1 Debemos advertir que si bien afirmamos que la razón humana puede conocer aquellos primeros principios de la ley natural, no por esto creemos que la razón siempre y en todo caso sea eficaz por sí sola para realizar este conocimiento; en vez de creer esto, entendemos por el contrario que la razón humana en su estado actual y dentro de los límites de esta vida se halla tan rodeada de obstáculos y tan solicitada por cuidados y atenciones (de órdenes muy diversos al que nos ocupa), que es punto poco menos que imposible pueda abarcar y comprender por sí sola todas las relaciones y preceptos que la ley natural contiene. Por lo cual necesitará siempre del auxilio de la revelación que por serle necesaria le fué concedida por su Creador. Resumiendo nuestro pensamiento, la razón humana que parcialmente se identifica con la ley natural no es impotente *per se* para conocer y abarcar los múltiples preceptos de la ley natural, mas por parte de su accidentalidad dentro de la vida es incapaz de ello.

la muerte, y constituye la consecución del fin último del hombre por parte de los buenos, y la pérdida definitiva é inapelable de este fin para los infractores de la ley natural.

Esta doble sanción corresponde de una manera exacta al modo de ser de la ley natural, que podemos considerarla ó subjetivamente y como existente en cada hombre, ú objetivamente y como derivada de la ley eterna que en Dios existe: en el primer caso le corresponde la sanción parcial de que hemos hablado antes; y en el segundo, la sanción completa que únicamente debemos considerar como propia, puesto que ella es en sí perfecta y permanente y responde mejor á la espiritualidad del hombre, dotado de un alma inmortal que busca el bien sumo como el sér propio y privativo de su naturaleza simplicísima.

También la ley natural participa de la promulgación como carácter inseparable de toda ley. Esta promulgación se nos hace manifiesta en primer término por medio de nuestra razón, en cuanto conoce el carácter obligatorio y necesario de la misma, y en segundo lugar por parte de nuestra conciencia, en cuanto juzga de la bondad práctica que su cumplimiento encierra.

La ley humana, que en el orden lógico debe seguir después de la ley natural, se halla comprendida, como todas las demás leyes, dentro de la definición general de Santo Tomás.

Las relaciones de la ley humana con la ley natural que aparecen de todo punto evidentes dentro de la teoría del Santo Doctor, se nos hacen manifiestas de dos diversos modos: ó por deducción ó por determinación [1].

Deduce la ley humana cuando prescribe algo que se deriva directamente de la ley natural y que coincide de una manera inmediata con algunos de sus preceptos. Determina y concreta

---

1 1.ª-2.ae, C. 95, a. 2.º, S.

esta ley cuando señala límites positivos ó aplica de una manera práctica aquellos principios superiores que la ley natural expresa solamente de una manera general y abstracta.

De uno y otro modo, la ley humana se nos presenta ante la razón con el carácter obligatorio que de toda ley se deriva ó que á toda ley acompaña, pero su fuerza obligatoria no es igual en ambos casos; pues á medida que cuando determina obliga sólo como ley positiva, cuando deduce su obligación es más superior é interna, toda vez que recibe vigor inmediatamente de la ley natural, que hace más perfecto su mandato y más y más ineludibles sus preceptos.

La ley humana juzga de los actos que forman su contenido de conformidad con el orden aplicado á las relaciones sociales, por lo cual su fin propio es el fin de justicia, y su objeto el bien común ó general de los asociados, viniendo á crear de esta manera el derecho positivo humano, que propiamente se establece " por comparación con otro, aun prescindiendo de la rectitud moral del agente. „ Por esto precisamente sucede con frecuencia que las leyes humanas señalan penas fuertes y duros castigos, á determinados actos, cuya bondad ó malicia, intrínsecamente considerada, aparece indiferente casi á nuestra razón, haciéndolo así; porque mira en ellos más el daño ó beneficio que puedan reportar á las mutuas relaciones sociales que su naturaleza moral; y por el contrario, otros actos, que moralmente considerados son altamente reprobables, quedan casi impunes para la sanción de la ley humana positiva. Admirablemente explicó esta verdadera deficiencia de la ley humana, que la constituye en inferioridad visible con relación á la ley natural y á la eterna, Santo Tomás cuando nos dice " que la ley humana no prohibe todas las cosas viciosas de las cuales se abstienen los hombres virtuosos, sino sólo las más graves, de las cuales pueden abstenerse el mayor número, y principalmente debe prohibir las que son en perjuicio de

otros, sin cuya prohibición no podría conservarse la sociedad„ [1].

El bien común ó utilidad general, que hemos considerado como objeto de la ley humana, nos demuestra el carácter necesario que reviste, pues sin él no habría medio de que la ley natural á causa de la generalidad de sus preceptos fuera comprensible para la mayor parte de los hombres, que ya por falta de instrucción, ó ya por ignorancia sobre estos asuntos, ó bien por imposibilidad de prestarles el cuidado y atención que ellos exigen, se creerían tranquilamente relevados de cumplir sus preceptos si la ley humana con sanciones más concretas no les obligase á su cumplimiento, determinando y aplicando aquellas ideas generales que la ley natural contiene, y acompañándolas á la vez de penas que resulten más eficaces que pudieran serlo para muchos hombres, ó díscolos ó malvados, el remordimiento de la conciencia, que sus almas embotadas no sienten, ó la pérdida de Dios en que no suelen creer.

Aquí nos vemos obligados á poner término á este capítulo, que aun cuando mucho más pudiera decirse, expuesto ya lo más importante con relación á las leyes eterna, natural y humana, no sería conveniente que nos extendiésemos, abandonando ó descuidando otros puntos importantes de nuestra Memoria. Lo expuesto basta para que se forme idea de lo inspirado que estuvo Balmes cuando aseguró que el tratado de las leyes de Santo Tomás es un trabajo inmortal, y que quien lo haya comprendido á fondo nada le queda por saber con respecto á los grandes principios que deben guiar al legislador.

De desear hubiera sido que siempre y en todo tiempo hubiesen tenido en cuenta los estadistas y los políticos, así como los hombres ilustrados y directores de los pueblos, siquiera la definición de la ley, que para gloria de la ciencia

---

1 1.ª-2.ae, C. 95, a. 1.º

jurídica nos ha legado Santo Tomás, que con esto solo hubiese bastado para evitar á la Europa los trastornos y sangrientas luchas que se han producido al calor de las modernas ideas rusonianas y enciclopedistas, que llevando el desorden á las facultades humanas y refiriendo la ley á la voluntad, como independiente y autónoma, y no á la razón, como el angélico Doctor enseña, dieron lugar á que las masas tradujesen en actos sus ideas, iniciando la era de las revoluciones, que cimentadas con lo que se ha llamado pomposamente conquistas del derecho moderno, han venido á ser, en definitiva, sarcófago, no sólo de la justicia y de la libertad humana, sino de todo progreso legítimo y verdadero, en orden á las ciencias morales y jurídicas.

CAPÍTULO VIII.

DE LAS PRINCIPALES DIVISIONES DEL DERECHO.

Afirma un ilustre biógrafo español que "tres son los caracteres salientes de la doctrina de Santo Tomás: el teológico, el filosófico y el místico" [1]. Nadie que haya consultado sus obras puede desconocer la gran verdad que encierra la afirmación citada; á ello parece como que venía obligado el Ángel de las Escuelas, ya por la santidad excelsa de su vocación, ya por los sagrados deberes del glorioso hábito que vestía; pero si esto es cierto, no lo es menos que Santo Tomás, guiado por la superioridad de su genio, supo abarcar con mirada de águila todas las relaciones esenciales de las cosas, dando así vigoroso impulso no sólo á la teología, á la filosofía y á la moral, sino también y muy principalmente á la ciencia jurídica, en todo aquello que esta ciencia, como derivación de la moral, contiene en sí de más fundamental é importante. Todos los principios que el filósofo y el jurisconsulto analizan y estudian como bases esenciales para aplicar acertadamente las diversas relaciones jurídicas hallan su raíz y tienen marcada su filiación y su génesis en la doctrina de Santo Tomás, en la cual encuentra el que quiera buscarlas las verdaderas fuentes de esta

---

1 Vida y obras de Santo Tomás. Pidal (A.).

rama de los conocimientos humanos, que se denomina ciencia del derecho.

No debía el Angélico Doctor descender á los pormenores y detalles que son propios de un tratado especial de dicha ciencia, porque semejante intento le hubiese apartado de los verdaderos fines á que fué encaminada toda su labor científica, que seguramente hubiera resultado menos grandiosa á medida que hubiesen sido más las aplicaciones y desarrollos, y menos, por consiguiente, los principios generales que desenvolvió y enseñó en el corto número de años de su peregrinación sobre la tierra [1].

Si tenemos en cuenta estos hechos, considerando al mismo tiempo que el pensamiento de Santo Tomás no fué abarcar toda la complejidad de las variadas reglas jurídicas, sino sólo y únicamente estudiar y fijar el sentido propio de aquellas ideas más fundamentales de la ciencia del derecho para compararlas en sus relaciones con la filosofía y la teología, como objetos principalísimos de sus obras, bien se puede afirmar que Santo Tomás fué un jurisconsulto superior [2] y eminente en el sentido levantado y alto que esta palabra encierra, aun cuando no fuese un especialista ó cultivador, como ahora se dice, de la ciencia del derecho en toda su extensión. Por eso, y viniendo ya á la

---

1 Santo Tomás vivió 48 ó 49 años. Obra citada.

2 Aun cuando Santo Tomás no hubiese escrito con relación al derecho más que su famosísima teoría de la ley, esto bastaría para considerarlo como eminente jurisconsulto; pero además de esto nos dió ideas claras, precisas y tan fundamentales como verdaderas sobre todos los extremos que constituyen el contenido de la ciencia del derecho, que no puede desconocerse la inmensa superioridad de Santo Tomás como jurisconsulto, sin negar el enlace que el derecho tiene con la filosofía, en la cual nadie ha superado al Santo Doctor.

Si queremos juzgar con acierto del mérito de algún autor jurista, debemos atender lo primero al concepto que se propone enseñarnos acerca de la ley, porque como la ley sea la norma y regla de la justicia, á cuya virtud pertenece dar á cada uno su derecho, es claro que en la idea de ley están contenidos los gérmenes de la ciencia jurídica. (Pou, discurso leído en la Juventud Católica de Zaragoza.)

materia concreta de este capítulo, no se concibe mayor injusticia que la cometida por aquellos que suponen deficiente la división del derecho aceptada por Santo Tomás.

Si por deficiencia en una cosa se entiende la generalidad con que la misma se expone, no expresando más que aquellas ideas que pudiéramos llamar madres y que contienen y fecundizan las demás relaciones de aquel objeto, entonces aceptamos de buen grado el calificativo, pues como hemos dicho, el pensamiento culminante de la labor científica de Santo Tomás, por lo que al derecho se refiere, no fué otro más que arraigar de una manera inconmovible los grandes sillares, para que sin peligro de ruina pudiesen todos construir con solidez y firmeza en lo sucesivo el grandioso alcázar de la ciencia jurídica. Pero si por deficiencia se quiere dar á entender, como pretenden sus detractores, ó error en las ideas que enuncia, ó falta al menos de algo esencial al contenido de dicha ciencia, entonces la afirmación es de todo punto gratuita, y sólo la ignorancia de la doctrina de Santo Tomás ó la hostilidad manifiesta pueden afirmar semejante inexactitud. Porque en efecto: ya hemos dicho cuáles fueron los conceptos por el Santo Doctor emitidos sobre la justicia, sobre el derecho, sobre las relaciones esenciales de éste con la moral, sobre el fin de la naturaleza humana, sobre los orígenes y constitución de la sociedad civil, sobre el carácter social del hombre, sobre la ley, en suma; y parécenos que estas materias, tratadas de manera tal, que excede á los mayores elogios, han de ser para la crítica imparcial y serena no sólo fundamentales y esenciales para deducir el concepto del derecho, sino razón sobrada, de toda la ciencia jurídica, mientras ésta sea una derivación del primer principio del orden moral aplicado á las relaciones de los hombres entre sí, y no expresión numérica de la fuerza física, como pretenden muchos sabios á la moderna, que desprecian como cosa anticuada é inútil la doctrina jurídica de Santo

Tomás. Estudiando ahora su manera de dividir el derecho, debemos tener en cuenta que se trata de una división generalísima, y desde este punto de vista es indudable que sus términos ni deben ni pueden comprender la clasificación de todas aquellas divisiones particulares, que suelen hacerse para mayor claridad en la exposición de una ciencia, bastando sólo con que aquella comprenda dentro de un criterio racional, y por lo tanto, eminentemente científico, todas las divisiones y subdivisiones particulares que son propias de una enciclopedia jurídica. Haremos constar, por lo que á la división general que nos ocupa se refiere, que en ella están contenidas todas las divisiones que con posterioridad se han hecho, en términos que se puede rechazar de antemano como incompleta ó errónea cualquiera división ó subdivisión que de la misma se separe.

A fin de demostrar esta afirmación, consideramos oportuno copiar las razones en que Santo Tomás se apoya al sostener que el derecho se divide convenientemente en natural y positivo. Dice así: "El derecho ó lo justo es alguna obra adecuada á otro, según algún modo de igualdad, y de dos modos puede ser algo, adecuado á algún hombre: 1.°, por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguno dá tanto, para recibir otro tanto, y esto se llama derecho natural; 2.°, algo es adecuado ó correspondiente á otro, según una convención ó asentimiento común, como cuando alguno se considera satisfecho recibiendo tanto, y esto puede tener lugar de dos maneras: 1.ª, por algún pacto privado, como cuando se establece un contrato entre personas privadas; 2.ª, por convención pública, cuando todo el pueblo consiente en que algo se tenga como adecuado y correspondiente á otro, ó cuando esto lo ordena el príncipe que tiene el cuidado del pueblo y que representa su personalidad, y esto se dice derecho positivo."

Tales son las razones en que se funda la división general que precede, razones que nos demuestran de un modo evidente

que el Santo Doctor derivó la división referida de la naturaleza misma del derecho, teniendo presente, no sólo los elementos esenciales que lo integran, sino también y como cosa principal las formas ó maneras como este concepto abstracto se actúa en las esferas de la realidad y de la vida, para deducir de todo esto una clasificación general del mismo. Parécenos, pues, que este modo de proceder se ajusta á todas las reglas que los más exigentes pueden pedir en la división de un objeto ó materia determinada, porque en asunto de importancia tan accidental como éste, lo que interesa es que la división aclare y facilite el estudio del objeto, sin destruir su naturaleza ni invadir las fronteras de otras ciencias, todo lo cual se cumple y realiza en la mencionada división, que no se parece en verdad á otras divisiones consignadas en Enciclopedias jurídicas, y cuyos autores, ó racionalistas ó eclécticos, comprenden en la división general del derecho, no ya lo que es asunto de esta ciencia, sino todo aquello que es propio ó de la moral ó de la religión, como si el hombre no tuviera otros fines, bien distintos por cierto, de los fines jurídicos.

Deduzcamos ahora de esta división general las diferentes especies en que hoy se divide la compleja ciencia del derecho.

El derecho positivo puede á su vez dividirse en tres derechos distintos: *Derecho internacional*, *Derecho público y Derecho privado:* clasificaciones que toman su origen de la triple relación á que el hombre vive sometido dentro de la sociedad, ó sea, considerado como formando parte del todo social concreto, que llamamos sociedad civil ó Estado en sus relaciones con otros Estados ó Naciones, que es lo que constituye el derecho internacional ó de gentes; ó bien, considerado como miembro de la sociedad civil en sus relaciones con el poder público social, que se denomina derecho público, ó ya como individuo de la misma sociedad en sus relaciones con los demás asociados, que propiamente forma el derecho privado ó civil.

El derecho internacional podemos definirlo como la norma que ordena las relaciones de unos Estados con otros. Encuentra este derecho sus fundamentos, ó en la ley natural ó en las convenciones y pactos de los diferentes Estados.

Propio es de todo derecho que se deriva directamente de la ley humana relacionarse y depender de la ley natural, ya por vía de determinación, ya por vía de deducción, pero más especialmente atañe esto al derecho internacional, que en muchos casos viene á ser una aplicación directa é inmediata de las prescripciones de la ley natural, trasladándolas por analogía, de la persona humana á la persona moral ó colectiva del Estado. De tal manera es esto cierto, que solamente cuando la ley natural, como participación de la ley eterna y de la justicia divina, informa las relaciones de unos Estados con otros, es cuando con propiedad decimos que existe derecho internacional, pues en los casos en que las naciones, por miras particulares, se obstinan en eludir sus preceptos, podrá existir ó el capricho, ó el interés, ó la utilidad de los jefes ó soberanos de los Estados, pero no verdaderas relaciones jurídico-internacionales.

Además de las estrechas conexiones que el derecho internacional guarda con la ley natural, también encuentra este derecho su fundamento en la voluntad de los pueblos, los cuales contribuyen en muchas ocasiones con hechos determinados á que se actúe y se desenvuelva. En efecto; las naciones pueden considerarse como verdaderas personas morales, y así como entre los individuos existen contratos que son origen de derechos privados, de la misma manera los pactos que entre sí celebran las naciones son origen y causa de derechos mutuos entre ellas. En suma, el derecho internacional en toda su extensión podemos considerarlo como derecho mixto, llamándolo derecho natural cuando es la misma ley natural aplicada á las relaciones mutuas entre las naciones, y positivo

cuando nace de los pactos ó tratados que entre las mismas se celebren.

Magistralmente marca y establece Santo Tomás [1] la distinción que existe entre el derecho natural y el derecho de gentes; pues si bien es cierto que cuando se busca su origen sólo en la voluntad de las naciones no conocemos más que un aspecto de este derecho, también lo es en todas sus partes la distinción que acabamos de hacer, pues á la simple vista se comprende que la esfera de acción del derecho natural es mucho más amplia que aquella que corresponde al derecho de gentes [2].

---

1 2.ª-2.ae, C. 57, a. 3.º

2 No siéndonos posible por la índole de este trabajo formular una doctrina completa sobre el derecho á la guerra, exponiendo lo mucho que en diversos sentidos se ha escrito sobre esta materia, así en los siglos medios como en los siglos que siguieron al Renacimiento de la civilización greco-romana, y aun en nuestros dias; pero considerando por otra parte que la guerra como sanción especial del derecho internacional constituye el objeto más importante de su estudio, no queremos dejar de citar los cánones que acerca de ella consignó en su obra *Relectio de jure belli Hispanorum in barbaros* nuestro inmortal Victoria, á quien podemos considerar con justicia como precursor de Grocio, cánones que con concisión plausible ha resumido el P. Fray Zeferino González en su obra de Filosofía elemental, donde dice, hablando de las condiciones que deben acompañar á la guerra, lo siguiente:

"1.º Que la guerra sea *justa*, ó mejor, que su causa ó causas sean conformes al orden moral y de la justicia, y que sean tan graves que compensen los grandes peligros y calamidades que consigo lleva la guerra.

„ 2.º Que sea *necesaria*, es decir, que antes de apelar á la guerra, que debe considerarse como un remedio desesperado, se acuda á los medios pacíficos.

„ 3.º Que su *declaración* y dirección se verifique por las personas ó corporaciones á las cuales pertenece este derecho, en relación con el organismo peculiar de cada nación y de su derecho político ó constitucional.

„ 4.º Que sea *pacífica* por parte del fin, es decir, que se enderece á conseguir una paz sólida y justa, pues, como decía San Agustín, *bellum geritur ut pax acquiratur.*

„ 5.º Que sea *moderada* por parte de la victoria, ó sea que el vencedor no abuse de la victoria, ni durante la guerra ensañándose contra los enemigos, sin necesidad, principalmente tratándose de los particulares y gentes del pueblo, ni al terminarse la guerra, imponiendo condiciones demasiado duras ó injustas, pues como observa con tanta exactitud como oportunidad el P. Victoria, conviene que el vencedor, al terminar la guerra, se considere como juez que toma asiento entre las dos naciones beligerantes y pronuncie la sentencia como tal juez." (*Filosofía elemental*, tomo 2.º)

El derecho público, en general, podemos definirlo como el conjunto de leyes que regulan las relaciones entre gobernantes y gobernados. Ahora bien: como estas relaciones pueden referirse ó á la constitución y organización de la sociedad, ó á la administración ordenada de sus personas y cosas, ó á la conservación y permanencia de la misma sociedad, resultarán de aquí tres subdivisiones del derecho público, que denominaremos: derecho político ó constitucional, derecho administrativo y derecho penal.

El primero de éstos, ó sea el derecho político, está encargado de determinar la forma del poder público social, señalando concretamente las condiciones para el ejercicio de este poder en sus relaciones con los demás individuos de la sociedad civil.

El poder público que el derecho político regula es uno por su naturaleza, si bien al ejercitarse suele encomendar sus diversas funciones á distintas y varias personas de donde proceden las divisiones de este poder, siendo las más aceptadas aquellas que lo clasifican como ejecutivo, legislativo y judicial, cuyas funciones propias se adaptan y responden al significado de sus respectivos nombres.

No consideramos necesario explicar estas divisiones del poder público que dejamos enunciadas, por dos razones: primera, porque la materia propia del derecho político quedó ya suficientemente esclarecida cuando tratamos en los primeros capítulos de esta Memoria de la teoría político-social de Santo Tomás, y segunda, porque destinado este capítulo á estudiar las divisiones más principales del derecho, en sentido general, la explicación de todo aquello que forma el contenido de cada uno en particular excede á los fines de nuestro propósito. En su consecuencia, nos concretaremos sólo á consignar como á modo de recuerdo, para poner término á lo que al derecho político se refiere, que ningún escritor moderno puede enseñar

nada á aquellos que hayan leído y comprendido las teorías de Santo Tomás sobre las diferentes materias de este derecho; teorías que algunos creen que nadie ha formulado hasta que Juan Jacobo Rousseau se compadeció de la ignorancia de la humanidad, regalándonos su famoso Pacto.

El fundamento del derecho administrativo y del derecho penal, como ramas del derecho público, se identifica entre sí y no es otro más que la conservación de la sociedad civil.

Dos clases de enemigos pueden combatir á la sociedad: unos son del orden material, otros del orden moral; en el primer caso, la sociedad, defendiéndose de las agresiones materiales, ya previniéndolas para que no se efectúen, ya cuidando de que los elementos sociales tengan completo desarrollo material, ó ya reprimiendo con la fuerza las agresiones que se realizan, cumple con los deberes de administración, y al conjunto de sus disposiciones damos el nombre de derecho administrativo. También hay otros enemigos de la sociedad que no sólo emplean fuerzas físicas para combatirla y perturbarla, sino que se valen de fuerzas morales, provinientes de la voluntad deliberada del agente que las emplea. La perturbación que estas fuerzas morales ocasionan á la sociedad forma la naturaleza del delito, y el objeto del derecho penal, por lo tanto, será definirlo, clasificarlo y señalar en consecuencia con esta definición y clasificación la pena correspondiente. En efecto; el delito supone una lesión inferida al orden social, de la cual resulta su perturbación, y el encargo del poder público en este caso debe consistir en hacer que la sociedad recupere de nuevo el equilibrio que nace del orden social, y que momentáneamente se había perdido por la acción deletérea del crimen.

Sin que nosotros entremos en el examen de las diversas teorías que estudian los orígenes del derecho de castigar ó del derecho penal, diremos que este derecho se funda como hemos visto en la conservación y defensa de la sociedad, elevándose

y completándose este su primitivo fundamento con la idea de expiación, como encargada de reaccionar sobre el delincuente para que vuelva al orden que voluntariamente perturbó.

El derecho privado ó civil es aquel que regula las relaciones de unos ciudadanos con otros. Sus fundamentos son: ó la ley positiva, encargada de señalar y estatuir estas relaciones, ó los pactos y contratos que celebren los asociados entre sí, á los cuales podemos también considerar como fuentes parciales de los diversos derechos civiles.

No terminaremos este capítulo sin hablar de un derecho especial, á causa de que su materia y contenido no cabe dentro de la clasificación general que hemos aceptado, por versar, no sobre relaciones del poder con los gobernados, ó de éstos entre sí, sino sobre las relaciones que mutuamente deben guardar los cristianos. Nos referimos al *derecho canónico*, el cual se define como conjunto de principios, preceptos y reglas que determinan las relaciones entre los cristianos, como miembros de la Iglesia de Jesucristo.

Belarmino nos dice: "que la Iglesia es la sociedad de los fieles reunidos bajo una sola cabeza, que es Jesucristo, por la comunión de fe y participación de unos mismos sacramentos, bajo la dirección de sus pastores legítimos y principalmente del Sumo Romano Pontífice" [1].

Aceptada esta definición por la gran mayoría de los canonistas, y no necesitando aclaración en lo que á su sentido se refiere, haremos constar que la Iglesia constituye por sí sola una sociedad perfecta y acabada que tiene su autoridad propia y que á la vez realiza también un fin propio, distinto y mucho más elevado y superior que el fin político-social de la Nación ó del Estado.

Como tal sociedad, la Iglesia necesariamente ha de regirse

---

1 *De Ecclesia militanti*, tom. III, cap. II.

por reglas de derecho, las cuales en unos casos han sido establecidas por el mismo Dios, y forman, por lo tanto, el derecho divino, y en otros han sido dictadas por los encargados del gobierno de la Iglesia, formando en consecuencia el derecho humano ó derecho eclesiástico.

La unidad de este derecho eclesiástico se armoniza y concilia con otros derechos particulares, formando la disciplina eclesiástica, que vive íntimamente enlazada con la legislación de las distintas naciones, pero sin poder alterar nada sustancial dentro de la Iglesia y extendiendo sólo su esfera de acción á todo aquello que como accidental y contingente es variable de suyo.

El derecho eclesiástico ó derecho canónico es, pues, tan independiente de todo otro derecho, ya sea éste público ó privado, que no puede vivir y actuarse sino dentro de una sociedad distinta por su fin y por sus medios de la sociedad civil, la cual ha recibido sus poderes directamente de aquella autoridad divina, que le comunica su gracia para que se efectúe plenamente la santificación del hombre cristiano.

Pocos asuntos alcanzarán la extensión que al derecho canónico corresponde, como encargado de regular las relaciones todas de la Iglesia, lo cual, dicho en otros términos, equivale á tanto como estudiar ó exponer todas las alianzas que Dios ha querido establecer para con nosotros, revelándose así la importancia del objeto de este derecho y la grandeza de su contenido.

Ahora, para terminar, dos palabras sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, como cuestión importantísima dentro del estudio de este derecho.

Estas relaciones son una consecuencia de los respectivos fines que hemos asignado á la sociedad religiosa y á la sociedad civil; fines que, siendo distintos por su naturaleza, hacen distintas también á sus respectivas sociedades. Pero como la

distinción que media entre estos fines no envuelve, ni con mucho, la idea de oposición entre ellos, sino que determina el espíritu de concordia y armonía que debe presidir á ambos, de aquí que las relaciones que deben mediar entre las dos sociedades, siendo distintas, no son contrapuestas, y viviendo sin confundirse, deben también vivir sin separarse, ó sea vivir armoniosamente enlazadas para realizar mejor la perfección completa del hombre [1].

Atiende el Estado á la perfección natural del individuo y para realizarla necesita del auxilio de la Iglesia, que es la única que por medio de los preceptos de su divina religión constituye y forma de una manera sólida la educación moral del ser humano. Atiende la Iglesia á su vez á la perfección sobrenatural del hombre, fin superior al de la sociedad civil; mas para que su ministerio de predicación y santificación tenga debida eficacia, preciso es que el Estado respete su magisterio y que le ayude con la fuerza física, si fuese necesaria [2].

Sólo de esta manera y por este medio podrá realizarse el fin último del hombre, que no se cumple dentro de los perecederos límites de esta vida; sólo así realizará el Estado el fin ético, que forma parte esencial de su naturaleza; sólo así, por último, podrán ser armónicos los progresos materiales y morales de los pueblos y cumplirse en suma dentro de las sociedades terrenas el fenómeno divino y humano que denominamos civilización.

Expuestas ya las divisiones del derecho que forman los distintos derechos particulares, como derivados de la noción general del mismo, consideramos que nadie pretenderá negar: 1.º que estas divisiones se hallan en un todo conformes y no son más que desenvolvimientos de la división general, por

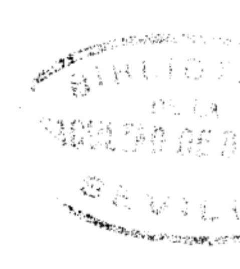
---

1 2.ª-2.ae C. 60, a. 6.º

2 S. T., Reg. Princip., L. I., c. I.

Santo Tomás aceptada; y 2.°, que todo aquello que constituye relaciones sustantivas del orden jurídico tiene su lugar y su puesto en las divisiones que, como más principales dentro del concepto del derecho, hemos estudiado, dejando á un lado aquellas relaciones adjetivas, que sólo de un modo lato podemos considerar como verdaderos derechos particulares.

Sentadas estas dos conclusiones, que fué lo que nos propusimos demostrar en este capítulo, poco nos importa que la división general del Doctor Angélico parezca deficiente á todos aquellos jurisconsultos racionalistas y protestantes que, teniendo otro concepto del derecho, ó confundiendo y mezclando lo que es propio de la moral con lo que al derecho en sí atañe, llevan su despotismo hasta el extremo de hacer, que la regla jurídica y la acción del derecho abarquen al hombre todo entero. A estos jurisconsultos, que son lógicos cuando tal dicen, sólo debemos oponerles razones que demuestren el grave error que sobre la idea del derecho padecen, porque mientras de él no se curen, lo extraño sería que les pareciese buena la división aceptada por Santo Tomás, al decir "que convenientemente se divide el derecho en natural y positivo."



CAPÍTULO IX.

NEGACIÓN DEL DERECHO.

Conocidos ya todos los elementos jurídicos y morales que integran la noción del derecho, según la doctrina de Santo Tomás, pasamos á exponer en este capítulo, como á modo de resumen ó cuadro sinóptico, la refutación de aquellas escuelas filosóficas que de una manera explícita niegan la idea del derecho.

Al hacer esto nos proponemos descontar ó eliminar todos aquellos sistemas filosóficos que, siendo incompatibles con la idea del derecho como facultad moral é inviolable, necesariamente se encuentran desprovistos de influencia positiva en la constitución y desarrollo de la ciencia jurídica; y al mismo tiempo esperamos que su refutación comunique claridad á nuestro trabajo ahorrándonos el incurrir en repeticiones de todo punto imprescindibles si no hiciésemos de antemano esta clasificación.

Para nadie es un misterio el estrecho enlace que existe entre los sistemas filosóficos y las escuelas jurídicas, enlace que se nos presenta perfectamente subordinado, como se subordina la parte al todo y lo inferior á lo superior. De igual manera, pues, hemos de conceder y afirmar que los errores ó deficiencias de un sistema filosófico necesariamente han de repercutir, primero en su parte moral y después en su teoría jurídica. Esto sentado, entremos á ocuparnos de los sistemas que niegan la

existencia del derecho, á fin de estudiar en los capítulos sucesivos aquellos otros que, construyéndolo de una manera más ó menos completa, ó más ó menos verdadera, determinan, no obstante, una influencia en la ciencia jurídica que sólo es negativa por parte de los primeros.

Entre todos los errores filosóficos ninguno supera en importancia al error panteísta; él ha sido, tanto en los tiempos antiguos, como en la edad media y la moderna, la fórmula obligada, el molde preciso y proporcionado, la lengua universal, en una palabra, de que se han valido siempre y en todo caso las concepciones racionalistas. Verdad es que este error tan generalizado ha revestido diversas y delicadísimas formas, que no nos toca estudiar ahora, bastando sólo á nuestro propósito que se exponga en toda su desnudez para poderlo distinguir mejor, sea cualquiera el traje que adopte.

La tesis panteísta se resume en dos afirmaciones capitales, que son: primera, la proclamación de la unidad de sustancia; y segunda, la identidad sustancial entre el mundo y Dios. Estas afirmaciones conducen á los que las aceptan á defender y enseñar que sólo existe un sér ó sustancia única, en tales términos, y de tal manera, que todo cuanto nos rodea, desde el hombre á quien miramos como la imagen de Dios, hasta la piedra que en el camino entorpece nuestra marcha, ó el polvo que ensucia nuestro traje, sólo son manifestaciones, derivaciones, partes, en fin, de aquella sustancia única que el panteísmo diviniza. Inútil es, por lo tanto, que tratemos de averiguar cuáles son las afirmaciones de este sistema sobre la causalidad en el hombre, que niega en absoluto, no reconociendo más causa que aquella que se deriva del sér único, que por sí y necesariamente existe [1].

---

1 "La opinión que afirma que hay un solo sér que existe por sí mismo y necesariamente, al que los panteístas, lo mismo que los deístas, llaman Dios. Si sólo existe un sér, en este mundo sólo hay modificaciones de este sér. Por consiguiente los

Ahora bien: si el panteísmo expuesto en toda su crudeza se nos presenta como sistema filosófico, incapaz de darnos verdadero concepto del derecho, puesto que implica la negación de los fundamentos esenciales del mismo, necesario es deducir que, cuando un sistema coincida, si no en todas sus afirmaciones, en algunas de ellas con la tesis panteísta, la doctrina jurídica que este sistema derive de sus principios ético-filosóficos, por lo menos ha de ser incompleta y ocasionada al error, porque dentro de las ciencias filosóficas son tan íntimas las relaciones de armonía y subordinación de unas partes para con otras, que en el momento que en algún punto el rozamiento se tuerce, esta desviación se refleja más y más en las posteriores aplicaciones, haciéndonos perder, en definitiva, la exactitud de las ideas, que tan importante papel representa en este género de estudios. Por ello, si bien nosotros hemos probado que la tesis panteísta en sí es una negación explícita de la causalidad humana y por ende de la libertad moral y del derecho; probaremos también, más adelante, que las escuelas que en algún punto coinciden con esta tesis han de ser igualmente erróneas, pues no hay posibilidad de que la verdad se dé á medias en la especulación científica.

Otro de los sistemas filosóficos que envuelve la negación del derecho es el escepticismo. Para el escéptico, como para el panteísta, no hay principio de distinción entre el bien y el mal moral; pone en duda la existencia del mundo exterior, afirmando que las concepciones de nuestra inteligencia son resultado de su propia organización, en tales términos, que si

---

hombres y todas las cosas animadas ó inanimadas que componen la creación, no son sino modificaciones variadas, manifestaciones diferentes de este único sér; por tanto en este sér debe hallarse toda causalidad y ninguna podrá subsistir en las criaturas, y donde no hay causalidad tampoco hay libertad. „

En estos términos y de manera tan gráfica y acertada describe Jouffroy el panteísmo en su obra de *Derecho natural.*

nuestro organismo fuere diverso de como es, seguramente no veríamos las cosas como las vemos; porque la realidad, según el escéptico afirma, no está en el mundo exterior que nos cerca, nos rodea y nos invade, sino sólo y únicamente en nuestras facultades que crean aquello que vemos, y que, como carece de realidad, carece también de verdad ó de falsedad.

Esta forma de escepticismo, que concluye, como se ve, por negar toda certeza y toda verdad, es por su carácter excéntrico poco peligrosa, y su misma manera de presentarse hace innecesaria toda refutación que se intente. Mas así como el error panteísta viene mezclado con otras afirmaciones verdaderas, de la misma forma el escepticismo reviste á las veces diversos aspectos que ocultan en la apariencia este error, pero que, no obstante, palpita y se mueve en el fondo de todas sus afirmaciones.

Entre estas diversas formas ó aspectos, el más temible, con relación á la ciencia del derecho, es el del *legalismo*, ó sea la afirmación de aquellos escritores que sostienen que, examinando atentamente la historia, se descubre á través de ella costumbres más ó menos irracionales y bárbaras, que alternativamente han dominado en los pueblos, de lo cual deducen que es empeño del todo absurdo pretender establecer una ley universal y de carácter obligatorio, toda vez que no tenemos medio de distinguir *à priori* el bien del mal, y, por lo tanto, las denominaciones de justo ó injusto que de estos principios se derivan son puramente caprichosas cuando se las considera como anteriores y superiores á las leyes positivas humanas.

Bastaría para refutar estas aseveraciones del legalismo, que remitiésemos á nuestros lectores á los primeros capítulos de esta Memoria, donde se demuestra la existencia de un primer principio que determina y regula nuestras acciones, haciéndonos distinguir perfectamente entre el bien y el mal moral; bastaría también el recordar que toda ley humana se deriva á su

vez de la ley natural, la cual, participando de la ley divina y eterna, se nos presenta siempre como una é inmutable en sus preceptos, y bastaría, por último, con acudir al testimonio del sentido común y de la conciencia humana, que elocuentemente nos dicen que podemos juzgar de la bondad ó malicia de un objeto sin necesidad de que la ley positiva lo juzgue y clasifique, porque antes que la sanción material que ésta estatuye sentimos el remordimiento ó la satisfacción interior que los actos buenos ó malos nos causan.

Enfrente de estas pruebas, nada demuestra la existencia en la historia de determinados pueblos que han aceptado costumbres de todo punto inmorales y prácticas antihumanitarias que escandalizarían hoy si las viésemos en vigor en la civilizada Europa. Porque la certeza de este hecho no puede ser nunca razón bastante para sostener que las ideas de bien ó mal ó de justicia é injusticia sean producto de la voluntad del hombre como derivaciones de la ley humana, pues por encima de ese hecho, y á pesar de él, aparecerá siempre que, tanto los pueblos de costumbres irracionales y bárbaras, como las legislaciones que han consagrado preceptos que unánimemente se rechazan hoy como inmorales, lo han realizado, como la historia misma confirma, entendiendo y creyendo que en aquellos actos se envolvía razón objetiva de bien, por más que resultase en la realidad errónea esta su creencia, efecto sin duda de no contar con otra base para llevar á cabo la distinción sustancial entre el bien y el mal que su propia razón individual, falaz de suyo y propensa siempre al error cuando vive excesivamente confiada en sus propias fuerzas.

De manera, que si imparcialmente se analiza el hecho histórico en que el legalismo basa su doctrina, tendremos que distinguir en él lo que constituye el principio en sí, de aquellos otros actos que sólo son aplicaciones de este mismo principio, y hecha esta aclaración, la lógica nos dice que en todos los

pueblos han considerado los hombres las ideas de bien y de mal y su respectiva distinción como principio absoluto, universal y anterior á toda ley humana positiva, si bien en muchas épocas históricas y cuando las sociedades han tratado de aplicar estas ideas universalísimas han equivocado los objetos en donde deben residir, juzgando como buenos actos reprobados á todas luces y dignos de la mayor execración, lo cual, ciertamente, no nos autoriza á deducir, como equivocadamente deduce la doctrina del legalismo, que las falsas aplicaciones de un principio envuelvan la negación de éste.

Las consecuencias de esta doctrina del legalismo, en orden al derecho, no pueden ser más desastrosas, pues sus afirmaciones implican la negación absoluta de este concepto, que en el momento en que se le supone pura creación de la ley humana positiva, se le subordina, por consiguiente, á la ordenación de la razón individual del legislador político, que puede ser recta ó justa en muchas ocasiones, pero que puede también en determinadas otras, ya por error de entendimiento, ó ya por perversión de la voluntad, consagrar y estatuir la injusticia, y cuando este caso llegase, tendríamos un derecho que fuese, no objeto de la justicia, como Santo Tomás enseña, sino objeto de la ley injusta, como el legalismo afirma, lo cual es totalmente absurdo.

También niegan la existencia del derecho los partidarios de la *necesidad*, incurriendo en el error fatalista que, como es sabido, destruye la libertad moral del hombre, suponiendo que todas nuestras acciones son producto necesario de una fuerza que nos impele y determina, contra y á pesar de nuestra voluntad.

Sin que nos detengamos á demostrar, enfrente de las escuelas fatalistas, la existencia del libre albedrío, que es asunto propio de la ciencia moral, diremos: que su negación, en orden á la ciencia jurídica, equivale y representa la negación de la idea

de derecho. En efecto: sin la libertad, la moralidad no existe, y destruída ésta, el concepto del derecho puede ser expresión más ó menos fiel de aquella fuerza orgánica que el fatalismo reconoce, pero no es una facultad del orden moral como nosotros la hemos definido. Para los fatalistas, como consecuencia de su tesis, la coacción física que al derecho acompaña no será un atributo accidental del mismo, sino la parte más esencial y permanente de su contenido.

Y, últimamente, hablaremos de otro sistema totalmente antitético á los anteriores, pero que también conduce á la negación del derecho: aludimos al tradicionalismo. Así como toda teoría racionalista, ya se llame panteísmo, fatalismo ó legalismo, suele conceder una importancia que no tiene á la razón humana, el tradicionalismo, por el contrario, entiende que la razón individual por sí sola es incapaz de llegar al conocimiento de la ley moral, y, por tanto, que tampoco puede conocer por sí la justicia como causa del derecho, necesitando para adquirir este conocimiento valerse del auxilio de una tradición revelada primitiva.

Esta tesis envuelve un desconocimiento completo de las fuerzas verdaderas y de la naturaleza propia de la razón del hombre. La historia y la experiencia acreditan con irrefragable testimonio que el hombre puede adquirir el conocimiento de muchas verdades, tanto del orden moral, como del orden filosófico, por el solo esfuerzo de su razón y sin que medie revelación primitiva. Prueba evidente de este aserto son las ideas de Dios, del alma, de sus atributos, del fin último, de la distinción entre el bien y el mal y otras muchas, verdades todas que el hombre puede conocer y conoce de hecho en virtud de las fuerzas discursivas del entendimiento. Y aun hay más: la razón humana puede conocer por sí sola tanto la verdad y existencia de esta revelación, como su necesidad en orden á la providencia y gobierno del mundo; de tal manera,

es falso que la revelación niegue ó reduzca á la impotencia, como el tradicionalismo supone, la razón del hombre.

La revelación es absolutamente necesaria para todas aquellas verdades que superan la capacidad y extensión de la inteligencia humana; pero respecto de las verdades naturales, la revelación sólo es conveniente y sirve para evitar que la razón del hombre se extravíe al buscar estas verdades, que si en rigor no son superiores á las fuerzas de su entendimiento, aparecen empero rodeadas de tales dificultades y requieren tan atento y prolijo examen para ser perfectamente conocidas, que no todas las inteligencias ni todos los hombres consiguen por su sola razón llegar á poseerlas, pues aparte de que no todas las inteligencias alcanzan la misma extensión y fuerza comprensiva, hay pocos individuos que quieran ó puedan, en medio de otras graves ocupaciones de la vida, disponer del tiempo necesario para su estudio. Esta misma consideración explica de un modo suficiente el hecho de que la razón humana haya en todo tiempo sancionado tantos errores y aun tantos crímenes; errores y crímenes debidos, no á la falta de un primer principio que presida la actividad racional del hombre, ni tampoco á la naturaleza inteligente, que por sí es capaz de conocerlo y determinarlo, sino á las debilidades y obstáculos de todo género que rodean á la razón, para poder abarcar el conjunto de las variadas y múltiples relaciones que se derivan de aquel primer principio que de una manera natural y espontánea conocemos. De todo lo cual se deduce que el derecho, como concepto del orden moral, puede ser conocido y afirmado por la razón humana.

No se crea son estos solos los sistemas filosóficos que niegan la existencia del derecho; por desgracia la historia de la filosofía nos dice que hay y ha habido en todo tiempo errores relacionados con los que acabamos de exponer, y que por sucesión lógica ó por evolución necesaria han llegado en

definitiva á la negación de aquel concepto. El más ligero análisis bastará para convencerse de que la tesis panteísta, por ejemplo, lleva en germen los principios del ateísmo, del materialismo y del positivismo; pues desde el momento en que todo lo que existe sólo es manifestación y derivación de la sustancia una, la materia, el mundo, el hecho y el fenómeno son en sí Dios, con lo cual no sólo aparece negada la distinción entre causa y efecto, sino que á la vez se abarca la idea negativa del sér absoluto como uno, personal y trascendente, proclamándose con estas negaciones la tesis del ateísmo con todas sus aterradoras consecuencias.

De igual manera, si todo es Dios, la materia y el hecho físico participan de la naturaleza de Dios; ó mejor dicho, se confunden en la naturaleza de Dios identificándose con él, luego son Dios; y como Dios es el primer principio del sér y del obrar, siendo Dios la materia ó el hecho, éstos serán en sí primer principio de toda actividad y de todo sér, que es precisamente lo mismo que sostienen y defienden, así los materialistas antiguos, como los positivistas modernos; deduciéndose, por lo tanto, que el panteísmo, de consecuencia en consecuencia, se identifica con los sistemas materialistas y positivistas que, como él, niegan la existencia del derecho.

Lo mismo decimos de las escuelas fatalistas y deterministas: su génesis se encuentra también como incubado y favorecido por la tesis del panteísmo, pues dentro de ella, como hemos visto, desaparece con la causalidad la libertad moral del hombre, que es precisamente lo que afirman fatalistas y deterministas, al decirnos que el hombre se mueve siempre y en toda ocasión de una manera necesaria.

Una observación final para terminar con lo que se refiere á estos sistemas que explícitamente niegan la existencia del derecho como facultad moral é inviolable.

Por más de un estilo es digno de llamar nuestra atención

el ver que la filosofía racionalista se encuentra llena, en lo que pudiéramos llamar su parte sana, de ideas, direcciones, tendencias y aspiraciones que, unas veces directamente y otras de un modo indirecto, pueden conducirnos á los errores que acabamos de refutar, mientras que la filosofía cristiana, cuya más genuina representación en la historia ha sido la escolástica, ni afirma, ni establece, ni acepta ninguna proposición que de cerca ó de lejos, pueda tener afinidad con estos sistemas que, como hemos visto, hacen totalmente imposible la vida del derecho.

Ahora bien: á pesar de la certeza de esta observación que apuntamos, se ha pretendido sostener por muchos, que modestamente toman plaza de eruditos, que el ideal jurídico no fué conocido, ni por la edad media, ni por la filosofía escolástica y que la verdadera ciencia del derecho tiene su partida de bautismo como tal ciencia, en pleno siglo XVII, merced á los esfuerzos de algunos jurisconsultos protestantes que, emancipando al pensamiento humano de todo trato religioso, establecieron la separación entre la moral y el derecho, creando, por este ingenioso medio, la ciencia jurídica.

Afirmación es esta que de antemano rechazamos como inexacta; y sin perjuicio de demostrar más adelante en lugar oportuno que el derecho como ciencia, si no fué estudiado por toda la edad media, fué estudiado por Santo Tomás y sus discípulos, sin que en los tratados de éstos falte nada de aquello que es propio de una ciencia, en la verdadera acepción de esta palabra, consignaremos por anticipado que realmente es contradictorio que se pretenda derivar la ciencia jurídica del racionalismo, más ó menos protestante, cuando es sabido que éste ha guardado siempre relaciones demasiado estrechas ó con el panteísmo, ó con el fatalismo, ó con el ateísmo, ó con el materialismo, determinismo y positivismo, sistemas todos que, como hemos demostrado, niegan la existencia del derecho,

mientras que la filosofía escolástica, tan menospreciada por estos jurisconsultos, se encuentra limpia de estos errores y purgada por completo y en absoluto de toda concepción ó idea que pueda inducir á negar que el derecho sea facultad moral é inviolable.

CAPÍTULO X.

PRECEDENTES JURÍDICOS DE GRECIA.

Vengamos ahora, después de lo dicho, á determinar lo que ha sido la idea del derecho en toda la extensión de la historia, estudiándola á través de los diversos sistemas que, tanto en la edad antigua, como en la edad media y moderna, han pretendido desenvolver científicamente este concepto, para deducir de todo ello la influencia que en definitiva ha ejercido la doctrina jurídica de Santo Tomás que dejamos expuesta, tanto en la constitución, como en el desarrollo de la ciencia del derecho.

Sólo de esta manera podremos dar cumplido término al contenido del tema que estamos obligados á exponer en esta Memoria, porque para apreciar con exactitud la influencia de una teoría sobre otra, necesario es que se haga un estudio comparativo entre ambas, y de igual modo para determinar el desarrollo de una ciencia cualquiera será también imprescindible analizar los diversos elementos que en el transcurso de los siglos han ido, más ó menos paulatinamente, pero siempre de un modo constante, aportando nuevos datos, nuevas investigaciones, mejores y más profundos estudios á todo aquello que forma la materia ó contenido de la misma.

Para llevar á cabo este pensamiento de una manera ordenada

y metódica, alejando, en cuanto nos sea dable, toda confusión, consideramos lo más acertado partir de un hecho que en realidad constituye el centro de gravitación de toda la historia; hecho, que por su gran importancia y trascendencia crea una notable transformación en el movimiento progresivo de la humanidad: nos referimos al cristianismo considerado como hecho histórico, porque si bien es verdad (y esto nunca debe olvidarse, y no lo olvidaremos nosotros ciertamente), que el Cristianismo, además de la confirmación histórica que le abona, es una revelación, un dogma, un acontecimiento sobrenatural y divino; no obstante, aun considerado sólo como hecho y examinado con los ojos del historiador, revela tan visible influencia en todas las manifestaciones del espíritu humano, y principalmente en las verdades y conceptos, tanto del orden moral, como del social y jurídico, que bien se puede afirmar que todo lo que á estas ideas se refiere quedó completo y acabado á su aparición sobre el mundo.

Partiendo de este gran hecho histórico, consideraremos la doctrina filosófica y jurídica de Santo Tomás como la manifestación más completa y elevada de la filosofía cristiana; doctrina que, como hemos visto, permanece por igual equidistante de los errores del paganismo y de los errores renacientes y racionalistas de la época moderna, doctrina que da vida al concepto del derecho que hemos expuesto y que es para nosotros, no sólo verdadero en todas sus partes, sino á la vez la única teoría jurídica acabada y completa. Porque es muy de notar, y conviene que en esto se fije la atención, que todas las teorías jurídicas que se han ido desenvolviendo para encarnar en las instituciones que forman esta ciencia, más que considerarlas como erróneas, hemos de rechazarlas por incompletas y deficientes, sin perjuicio, y nótese bien, de que estas deficiencias tengan su origen y reconozcan como causa algún error parcial ó sobre Dios, ó sobre la sociedad, ó sobre el hombre, como

elementos generadores de todo derecho humano. Por eso y nada más que por eso, la filosofía de Santo Tomás, que es la misma filosofía cristiana, lleva tan reconocida ventaja á todos los demás sistemas filosóficos, así antiguos como modernos, pues en vez de mutilar al hombre, lo estudia y lo comprende en todo su sér, dándonos solución fija y verdadera para las más graves cuestiones que se relacionan, ó con su origen, ó con su conducta, ó con su fin último; cuestiones que sólo encuentran solución racional dentro y al calor de la idea cristiana, y al mismo tiempo, y de conformidad con esta teoría antropológica, marchan paralelas sus teorías sobre Dios y sobre la sociedad, viniendo de esta manera á ser fáciles y sencillas las cuestiones que ponen espanto y que han sido siempre y lo son ahora verdaderos problemas para aquellos sistemas filosóficos que se apartan más ó menos de sus enseñanzas, pues el cristianismo, aun con relación á los estudios jurídicos, es, como acertadamente dice Savigny, "el fin general del derecho, que trata de la ley moral del hombre" [1]. En efecto; el cristianismo ha modificado de tal manera el sér de la sociedad antigua, que se encuentra en el fondo de todas las instituciones que forman la moderna civilización, aun de aquellas que parece le son más extrañas; por lo cual, señalar al derecho este fin, es colocarlo, como añade el autor citado, en la más alta esfera de su verdad.

Coloquémonos, pues, en este punto de vista, aceptemos en todas sus partes doctrinas tan verdaderas, y con esto nada ha de faltarnos para poder separar el trigo de la neguilla y señalar los errores que vayamos encontrando en los diversos sistemas jurídicos que se han presentado en la larga sucesión de la historia.

Innecesario nos parece exponer las aisladas manifestaciones y reglas de derecho que algunos eruditos atribuyen á los

---

1 Savigny, *Traité du Droit Romaine*, t. 1, pág. 51.

pueblos orientales, porque si bien es cierto que en la India, la Persia y el Egipto existieron ideas filosóficas y morales, éstas son en sí tan imperfectas é incompletas, que no pueden servirnos en modo alguno para deducir de ellas una teoría jurídica que pueda considerarse como racional y científica.

Por la misma razón, tampoco creemos necesario ocuparnos del primer período de la filosofía griega, ó sea de la época anterior á Sócrates, porque en este período influyen tan visiblemente las ideas y máximas de la filosofía oriental, que todos sus sistemas se dirigen al estudio de la naturaleza física ó mundo exterior, sin que podamos, en medio de tanta teoría cosmológica, encontrar algún dato aprovechable para adquirir noción ó concepto del derecho.

La concepción jurídica del pueblo griego tiene su mejor expresión en los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles, sistemas que en rigor representan todo lo que hay de más importante en la filosofía helénica, señalando al mismo tiempo el mayor grado de esplendor á que supo elevarse la cultura pagana; sistemas llenos de grandeza y de sublimidad en muchas de sus afirmaciones; sistemas que demuestran el esfuerzo más gigantesco que ha hecho en la historia la razón humana abandonada á sus solos medios, pero sistemas defectuosos é incompletos, erróneos y confusos, como saturados, al fin, de las múltiples aberraciones del paganismo, y desprovistos de la luz sobrenatural y divina de la palabra revelada.

En la doctrina moral y política de Platón, á pesar de aparecer llena de los más graves errores, se exponen, por regla general, afirmaciones acertadas, tanto sobre la idea de justicia como sobre la noción de la ley, si bien no se llega, ni con mucho, á completar el estudio de estos principios fundamentales, en toda la extensión que su desenvolvimiento exige, resultando frecuentemente confundidas las ideas que forman la parte más esencial de la ciencia del derecho con otras ideas y

afirmaciones propias de la ciencia moral, lo cual revela ostensiblemente que el discípulo de Sócrates no alcanzó á distinguir y diferenciar convenientemente los conceptos jurídicos de las ideas morales.

La distinción metafísica entre el bien y el mal fué perfectamente conocida por Platón [1], en términos que sus ideas sobre este punto parecen como á modo de presentimiento y adivinación de la moral cristiana, pero el conocimiento de esta fundamental verdad, siendo en sí de la mayor trascendencia, fué en manos del filósofo griego, á pesar de su inmenso talento, descubrimiento casi inútil, pues no tuvo ni las aplicaciones ni los desenvolvimientos que en realidad se derivan de aquel principio, viéndose, por el contrario, al lado, ó mejor dicho, enfrente de él, aparecer la idea de Dios (causa y origen esencial de esta distinción), no sólo como idea vaga ó pensamiento indeterminado, sino lo que es más grave aún, como concepto falso y erróneo de la Divinidad.

En efecto: el concepto que de Dios se expone en la teodicea de Platón, si bien es un concepto que sorprende y admira en labios de un filósofo gentil revelando ideas muy superiores á su tiempo, se encuentra en cambio lleno de afirmaciones, de tal modo inexactas, que empezando por aseverar que existe un sér intermedio entre el mundo y Dios, que denomina Demiurgo, proclama á continuación la eternidad de la materia para concluir después, perdiéndose en la más lamentable confusión, sobre el origen y existencia de las ideas, que unas veces aparecen, y son para el filósofo griego como independientes

---

1 El hombre es virtuoso en cuanto se asemeja á Dios. Es imposible, Teodoro, extirpar el mal, porque es necesario que siempre haya alguna cosa opuesta al bien. Esta imperfección no puede existir en Dios; sólo se encuentra en la criatura y habita las regiones inferiores. Así, pues, debemos esforzarnos para huir de esas regiones tenebrosas; huir es asemejarnos á Dios cuanto nos es posible. (Tratado de las leyes, libro 4.º, Platón.)

de Dios y subsistiendo por sí, y en otras ocasiones nos las presenta como dependientes en un todo y subordinadas á la voluntad divina [1].

Resintiéndose la doctrina filosófica de Platón de este concepto vago é indeterminado del sér absoluto, sus teorías sobre la justicia y la ley, aun cuando verdaderas, consideradas desde un punto de vista subjetivo, son incompletas y erróneas en todo aquello que hace relación á su parte objetiva; incompletas, porque no hay medio de conocer plenamente estas verdades cuando no se las estudia en todos sus aspectos, y erróneas, porque identificándose la justicia y la ley, objetivamente consideradas, con la razón divina, los errores del Maestro de la Academia sobre el Sér Supremo necesariamente han de reflejar sobre ellas; errores, cuya intensidad se aumenta á medida que las ideas que se tratan de aplicar y relacionar con aquel principio superior aparecen más retirados de él. Pues es fenómeno constante de nuestra razón ver con relativa claridad las primeras relaciones de las cosas que conocemos, pero no solemos ver con tanta luz las relaciones más secundarias de aquel objeto conocido, y se necesita, para no perderse por completo cuando se trata ó de relaciones muy remotas ó de aplicaciones lejanas de aquel primer principio, una fuerza intelectiva, intensa y superior.

Estas observaciones nos explican cómo Platón, cuyo mayor mérito como dice Mr. Meric, " consiste en haber comprendido y

---

1 Excusado parece advertir que otro de los caracteres principales de la filosofía platónica es el idealismo, porque este sistema palpita en el fondo de su teoría de las ideas y palpita también en el fondo de su teoría del conocimiento. La ninguna importancia que concede á los objetos, en orden al origen y constitución de la ciencia; la influencia nula y hasta indirectamente perjudicial de los sentidos y sensaciones en el desenvolvimiento y conocimiento de la verdad; la teoría de la reminiscencia; las ideas innatas y la subsistencia de las ideas con su independencia y anterioridad respecto del mundo, todo gravita, y marcha y se precipita hacia las corrientes idealistas. (Historia de la Filosofía, tom. I, pág. 262, Fray Zeferino González.)

enseñado que el cuerpo es el instrumento del alma, que el alma y el cuerpo deben obrar obedeciendo á la razón, cuya luz y autoridad descienden de Dios, en haber demostrado que la moral y el derecho necesitan una base inmutable, universal y absoluta, y que es preciso que el alma despliegue las alas y se eleve hasta Dios para descubrirlo„ [1], venga después de estas afirmaciones tan inspiradas, cuando trata de aplicar las ideas de moral, de justicia y de derecho, á sostener en su obra *De la República* afirmaciones tan contradictorias con estas doctrinas, y aun errores de tal gravedad como la comunidad de mujeres, la privación de la maternidad, la esclavitud, no sólo considerada como necesidad histórica, sino la teoría, aun más absurda de considerar al esclavo como un sér material ó como un instrumento útil y preciso para la prosperidad y grandeza del Estado, entendiendo que todo el fin del hombre, que todo su sér, que todas sus aptitudes y facultades, de tal manera deben ordenarse al engrandecimiento de la República, que cuando para esto no sirve ni contribuye, ó cuando racionalmente se presume que no ha de servir, ó por su debilidad ó por cualquier otra circunstancia, en este caso enseña y defiende el filósofo griego, quizás el genio más grande de la cultura helénica, que es lícito darle la muerte como á cosa innecesaria, perjudicial é inútil. De tal manera, por modo tan lastimoso, incurría en estos graves errores el filósofo que nos había dicho que el hombre por medio de la virtud se asemejaba á Dios, que había reconocido la inmortalidad del alma y su gravitación hacia el Sér Supremo, como término propio de su destino, en el momento crítico, en que trató de aplicar estas hermosas verdades al orden político y jurídico-social.

Después de esto, nadie podrá abrigar duda de que Platón, que presintió con acierto muchos de los principios fundamentales

---

1 Du Droit et du Devoir.

del derecho, no supo aplicarlos convenientemente, pues desconocedor del fin propio del hombre é inseguro sobre la idea de Dios, cayó en las más vulgares aberraciones y en los más palmarios absurdos cuando trató de aplicar á la vida de la sociedad y á las relaciones jurídicas de los ciudadanos aquellos principios, haciendo que la dignidad humana y el mismo hombre todo entero fuese absorbido por la inexplicable y monstruosa fuerza del Estado, que, en orden al derecho, fué la razón suprema y absoluta para el discípulo de Sócrates.

La doctrina de Aristóteles, que tiene muchos puntos de contacto con la de su Maestro, marca empero visibles diferencias, mejorando en muchos puntos la doctrina platónica en lo que al concepto del derecho se refiere. No se puede desconocer que Aristóteles tuvo noción exacta y desenvolvió de modo admirable la idea de justicia, base y fundamento inmediato del derecho, según hemos demostrado. Por lo tanto, si bien no supo Aristóteles distinguir la ciencia de la justicia ó de lo recto de la ciencia de la bondad y malicia de los actos humanos, es innegable que sus ideas sobre el derecho tuvieron más sólidos fundamentos y mayor verdad en su contenido que las ideas de Platón, que en muchos casos niegan su existencia, al menos como facultad moral é inviolable.

Pero si todo esto es cierto, y la concepción jurídica de Aristóteles tiene mucho de verdadera y no se puede rechazarla en absoluto, no lo es menos que debemos y podemos afirmar que resulta incompleta y que deja en el entendimiento que la analiza, no sólo grandes dudas, sino el germen de graves y trascendentales errores, derivados, como los de su Maestro, del medio pagano en que aquél se desenvolvía; errores, que fueron consecuencia legítima del desconocimiento, al menos parcial de la naturaleza humana, porque cuando no tenemos idea total y exacta, tanto de las facultades morales

del hombre, como del completo conjunto de su naturaleza racional, es inútil pretender que se comprenda en toda su extensión el concepto del derecho, que, arrancando de la propia razón divina en su grado más superior, se nos presenta ante la razón individual como derivación inmediata de la naturaleza humana. Si á esto se une que Aristóteles, al mismo tiempo que hacía depender la esclavitud, de nuestra naturaleza, no tuvo concepto verdadero de Dios, como no lo tiene del Sér Supremo ninguna escuela racionalista, gana fuerza nuestra tesis y se evidencia más y más que el Estagirita no pudo llegar á una noción completa de la moral y del derecho, que, como Platón, confundía frecuentemente en sus obras.

Este ligero bosquejo de las deficiencias y errores de los dos más grandes filósofos de la Grecia, con relación á la ciencia jurídica, pone de relieve el mérito de la teoría de Santo Tomás sobre la moral y el derecho, y patentiza lo que ya no se atreverá á negar nadie que de imparcial se precie, y es: que el Angel de las Escuelas se sirvió de la filosofía de Aristóteles, á quien frecuentemente cita, no para copiarla y enseñarla, sino para corregirla, enmendarla, analizarla y compararla en suma, con la verdad cristiana, depurándola de todos sus errores y completándola con sin igual copia de razones, que si bien nos hacen recordar la filosofía aristotélica, nos enseñan al mismo tiempo que Santo Tomás no fué discípulo de Aristóteles, sino el corrector ó censor de su filosofía como discípulo predilecto y excelso de la verdad sobrenatural y revelada, única maestra del saber en su más alta expresión.

Platón y Aristóteles marcan en la historia del pueblo griego el mayor apogeo de su filosofía, que aun cuando salpicada de errores de la mayor gravedad é incapaz para fundar la ciencia del derecho, tiene méritos de tal naturaleza, que á fuer de imparciales, nos obligan á reconocer y declarar que el pueblo donde semejantes pensadores vivieron ha sido, para

gloria suya y de la historia, factor importantísimo de la civilización humana y del progreso científico.

Si la concepción filosófica de Platón y Aristóteles resulta incapaz para fundamentar la ciencia jurídica, poco en rigor podremos encontrar que sea aprovechable para nuestra labor en las doctrinas, escuelas ó sistemas, tanto de sus discípulos y sucesores como del sinnúmero de filósofos más ó menos renombrados que figuran dentro del tercer período de la filosofía helénica, en el que se determina la visible decadencia de este género de estudios. Mas á pesar de esto, conviene que llamemos la atención, como expositores del derecho público, sobre aquellas escuelas estoicas importadas de Grecia á Roma y que fueron, sin ningún género de duda, las que después de Aristóteles merecieron más alta consideración en el campo de la filosofía, ya por el aparato sentencioso de sus formas, como por la novedad y alteza de sus máximas morales.

La moral del estoicismo, que tiene grandes afinidades con la moral racionalista de nuestros días y que, como ésta, comunica á dicha ciencia una dirección puramente subjetiva é individualista, hace desaparecer con relación al estudio de las teorías jurídicas la confusión que en los sistemas filosóficos anteriores existía entre la moral y la política; confusión que, como hemos visto al exponer la doctrina de Platón, daba lugar á que la personalidad humana no tuviera más fin que el de la comunidad, que venía á ser como la única regla positiva de toda la actividad moral del hombre.

Además de esta afirmación que entraña reconocida importancia en el orden jurídico, el estoicismo proclama también que sólo la virtud practicada por la virtud misma y con absoluto desinterés constituye la perfección del hombre, cuya razón debe anteponerse á la naturaleza, á la sociedad, á la divinidad, y, en una palabra, á todo lo que no sea el hombre abstracto del estoicismo.

No obstante que estos conceptos de la moral estoica revisten relativa importancia y suponen una superioridad de ideas, verdaderamente impropia de la cultura pagana, este sistema de moral no puede sustraerse ni dejar de rendir triste tributo á un sinnúmero de errores y aberraciones que forman como el acervo común de todos los sistemas morales del paganismo. Así vemos que, al lado de un pensamiento tan elevado como el que entraña su máxima "*de vivir y obrar conforme á la razón y la naturaleza*," proclama el estoicismo, ó ya la mentira provechosa, ó ya la enemistad entre los padres y los hijos cuando unos y otros no son sabios, ó bien la legitimidad del suicidio. Y por otro respecto: enfrente de una afirmación que declara que la virtud constituye el bien sumo y único del hombre, así como que los bienes sensibles no deben ser objeto directo de nuestros deseos y de nuestras acciones, se sostiene, ó el dogma de la comunidad de mujeres, ó las teorías que sancionan uniones incestuosas y vicios de sodomía, con otras muchas abominaciones que destruyen todo el buen efecto que nos había causado la rectitud ética de aquellas máximas y que nos autoriza para deducir que la moral del estoico, aun cuando superior en la apariencia, se equipara en definitiva con todos los sistemas morales de la filosofía pagana.

De una doctrina moral tan incompleta como la del estoicismo no podemos derivar nosotros los elementos necesarios para construir el concepto racional del derecho, pues por más que la filosofía estoica haya servido para el desarrollo de la legislación romana, informando dentro de ésta los conceptos fundamentales de equidad y de justicia, como necesariamente habían de resentirse estas ideas de la base en que buscaron su apoyo; cuando cesó la novedad aparente de la escuela estoica y faltó la sanción de la fuerza material del Imperio (que por algún tiempo fué bastante para sostenerla), cuando esta fuerza desapareció, repetimos, la arrastró consigo para no

resucitar nuevamente en orden á la ciencia del derecho, si bien la vemos hoy informando la moral de no pocos filósofos racionalistas.

Resumiendo, pues, en lo que se refiere á la cultura filosófica de la Grecia, podemos afirmar que ésta tuvo un brillante desenvolvimiento, á través de escuelas, sistemas y teorías que, recogiendo todo el caudal científico de los pueblos orientales, supieron ordenarlo, mejorarlo y perfeccionarlo con creaciones propias y algunas de mérito tan extraordinario, que aportaron luminosísimas verdades, tanto á la concepción cosmológica, como á la Metafísica, y con especialidad á la Lógica y á la Psicología, no descuidando tampoco algunos puntos de moral y de política, á que supieron comunicar virilidad y lozanía, si bien, tanto en esta como en aquella ciencia, hay que lamentar deplorables errores é inmoralidades que oscurecen casi totalmente el brillo de las pocas verdades descubiertas.

Finalmente, á pesar de que esta filosofía penetró en el conocimiento científico de Dios y en el de sus relaciones, con las cosas divinas y humanas, ni supo, ni pudo fundamentar el derecho, pues á través de sus escasos principios jurídicos traducidos la mayor parte de ellos en reglas de política para el gobierno de las sociedades, no hallamos nosotros otra cosa más que un desconocimiento completo de la verdadera organización política de la sociedad civil.

Ni era dado tampoco exigir más de la filosofía griega que, aun cuando rodeada de grandes prestigios como filosofía pagana y auxiliada sólo de su razón individual, no era posible que abarcase la complejidad de estas relaciones, que sólo tuvieron desenvolvimiento cumplido cuando el principio divino y revelado informó á las sociedades, creando la moral y el derecho en su más lata y elevada manifestación.

CAPÍTULO XI.

CONCEPTO DEL DERECHO ROMANO Y SU INFLUENCIA EN LOS SIGLOS MEDIOS.

Roma no tuvo una filosofía propia. Ya hemos visto en el capítulo anterior que Grecia fué una nación que reveló gran aptitud para los estudios filosóficos, desenvolviéndose en su historia multitud de sistemas y de escuelas que dan un carácter peculiar y propio á la filosofía de aquel pueblo que, aun en medio de las densas tinieblas del paganismo, merced sin duda á los esfuerzos de su potísima razón, supo, principalmente en su período de virilidad, presentir y afirmar con relativo acierto algunas verdades fundamentales sobre Dios, sobre el alma, sobre el hombre, sobre la naturaleza y el mundo, como asuntos preferentes de sus especulaciones. Pero Roma, por el contrario, sin duda efecto de sus grandes condiciones para la conquista ó á causa tal vez de las constantes guerras, como único medio de que se valió para el acrecentamiento de su territorio, ó quizás por otras razones diversas aceptó los sistemas filosóficos de la Grecia, con especialidad la filosofía estoica, como consecuencia de ciertos viajes de los griegos á la capital del Imperio; y con estas máximas del estoicismo, que parecían hechas para el carácter de los varones romanos y que, como asegura Montesquieu: "constituyeron casi una religión para aquellas inteligencias elevadas y austeras, que en una época de espantosa

degradación en las costumbres y de afrentoso despotismo, se acogían á la doctrina estoica para no inclinar su frente sino ante las prescripciones de la razón. „

Con estas máximas y con las doctrinas de Platón y Aristóteles que no fueron ciertamente desconocidas de los jurisconsultos romanos formaron, por decirlo así, el elemento racional de su célebre legislación. Mas si Roma no tuvo una filosofía propia; en cambio fué dotada por la Providencia de lo que se ha llamado por los historiadores su alto sentido jurídico, sentido eminentemente práctico, que llegó á encarnar en multitud de instituciones jurídicas; algunas de las cuales salvando la injuria de los tiempos viven aun entre nosotros.

La importancia positiva de la legislación romana, unido á que para determinar la influencia que la doctrina jurídica de Santo Tomás tuvo en la constitución y desarrollo de la ciencia del derecho, es conveniente, como ya se ha dicho en otro lugar, tener en cuenta, no sólo lo que el derecho ha sido después de escribir el Angel de las Escuelas, sino también lo que era antes de esta época, son las razones que nos mueven á exponer en este capítulo algunas consideraciones sobre el derecho romano; si bien, hemos de hacerlo con el laconismo que de nosotros exige el asunto principal de esta Memoria y sin salirnos de meras apreciaciones críticas sobre el carácter racional y filosófico de este derecho, prescindiendo de todos aquellos otros elementos que forman la historia externa del mismo.

En el discurso sobre la Historia universal de Bossuet se dice: "que si las leyes romanas han parecido de tal manera santas, que Su Majestad aun subsiste al presente, no obstante la ruina del Imperio, es porque el buen sentido, que es el director de la vida humana, las domina por entero y porque en ninguna parte se encuentra una aplicación más bella de los principios de la equidad natural. „ Las frases precedentes del Aguila de Maux revelan con una exactitud gráfica la idea verdadera

de aquel derecho del pueblo romano. No se entregaba éste: que no tuvo tiempo para semejante ocupación, al estudio de teorías filosóficas sobre los fundamentos del derecho indagando su génesis racional; sino que observador escrupuloso de los hechos los analizaba, los descomponía, estudiaba sus partes y sus relaciones, siempre dentro de la más estricta realidad y recurriendo después á su razón y buen sentido deducía de aquel análisis y de este conocimiento del hecho la regla jurídica que traducía en precepto legal y que iba aplicando metódica y ordenadamente á cada caso concreto.

Parece el derecho romano, cuando teniendo presente esta profunda observación de Bossuet vemos y contemplamos á través de la historia el trabajo de uno y otro siglo, siempre lentamente perseverando en esta tarea ímproba de llegar al conocimiento de una ciencia por procedimiento tan laborioso, algo así como un producto espontáneo del espíritu humano entregado á su sola razón natural que va paulatinamente penetrando en los actos más propios é íntimos de la vida de aquel pueblo, hasta lograr acumular y recoger por medio de la experiencia diaria cuanto hay en torno suyo para formar con todos estos elementos dispersos un ordenado conjunto de leyes que sean emanación propia de la naturaleza social y reflejo fiel de las costumbres y de los hábitos de la nación á que se destinan.

Siendo esta la especial genealogía del derecho romano, y habiéndose nutrido en su desarrollo con un caudal precioso de experiencias y prácticas racionales, no es extraño que alcanzase grado tan preeminente en la cultura científica y que haya merecido tantos y tan unánimes elogios de los más eruditos historiadores.

Pero prescindiendo nosotros de este carácter histórico del derecho romano y examinándole desde el punto de vista racional y filosófico, hemos de reconocer y afirmar que tanto en su

legislación como en su jurisprudencia se distingue, por regla general, acertadamente el derecho de la moral, como lo demuestra, entre otros textos, aquella sentencia del jurisconsulto Paulo: *Non omne quod licet honestum est;* sentencia que revela que unas debían ser las reglas para la sanción individual, y otras diversas y distintas las que estatuyesen la sanción legal ó jurídica.

Esta distinción entre la moral y el derecho, que en realidad constituye el progreso más visible de la concepción jurídica de Roma, con relación á las ideas y preceptos que sobre este punto enseñaron y expusieron los filósofos griegos, entraña, además, el mérito de haber permanecido á igual distancia de la confusión y de la separación de ambas ciencias.

Ahora bien: si examinamos atentamente tanto las definiciones del derecho y la justicia como los principios fundamentales de aquél, entre los cuales aparece en primer término el *honeste vivere*, veremos que expresada distinción envolvía para los jurisconsultos romanos relaciones de verdadera subordinación, colocando en primer término, así en la definición del derecho, *jus est ars boni et aequi*, como en los principios esenciales del mismo á la moral en lugar preferente, y sometiendo á ella todos los demás mandatos ó prescripciones de la razón jurídica, en tales términos, que en muchas instituciones, cuanto la moral prescribía era totalmente aceptado como regla de derecho; así pasaba con el matrimonio, por ejemplo, sobre el cual nos dice Modestino: *Semper in conjunctionibus non solum qui liceat considerandum est, sed et qui honestum sit;* y lo mismo sucedía con otras sentencias de los jurisconsultos, en que se marcaba de una manera especial esta preferencia y subordinación entre las dos ciencias.

Cierto es que nosotros no aceptamos como verdadera la definición del derecho arriba consignada, y cierto es, además, que en muchas ocasiones las leyes romanas ni apreciaron ni

juzgaron con la claridad que sería de desear la distinción referida; pero estos defectos son más bien hijos de las circunstancias y de los tiempos que no de la sabiduría jurídica del pueblo rey. En efecto: cuando el notable sentido práctico de los jurisconsultos romanos pudo observar que todas las máximas morales de la filosofía griega eran ineficaces para corregir el abuso y depravación de las costumbres públicas y privadas, creyó, y este fué su error, que la fuerza física de la autoridad y el precepto de la ley humana positiva eran los únicos medios de que la razón del legislador podía valerse para moralizar al hombre; y arrastrados pr la fuerza de esta creencia, llegaron á exagerar la intimidad de ambas ciencias, con perjuicio y desdoro para la moralidad pretendiendo que los más elevados preceptos de ésta se encerrasen en los siempre estrechos límites de la ley positiva, que nunca podrá, sin mengua de la dignidad personal, penetrar en el sagrado de las conciencias.

Teniendo en cuenta estas observaciones, necesariamente hemos de rechazar como errónea la definición del derecho dada por los jurisconsultos romanos al considerarlo como arte de lo bueno y de lo equitativo, porque no es posible que nosotros, devotos fervorosos del levantamiento y sublimación de la personalidad humana, desde el punto de vista católico, hagamos del legislador político un sacerdote y de su legislación un culto.

Por lo demás y prescindiendo de la relativa seguridad con que los jurisconsultos romanos entendieron las relaciones de distinción entre la moral y el derecho, su concepción jurídica se equipara en orden á los principios fundamentales con las ideas que sobre la ley, la justicia y el derecho había enseñado la filosofía griega, que mereció gran aceptación á los jurisconsultos romanos y formó, como hemos dicho, el elemento racional de su sabia legislación.

Roma, á pesar del carácter cosmopolita que representa la

formación histórica de su cultura; á pesar de los diversos elementos que tomó de diferentes naciones, reduciéndolos á conjunto armónico y grandioso, ni supo, ni pudo prescindir del espíritu estrecho de localidad, como nota característica de toda la civilización pagana. Consecuencia de esto fué que entre todas las ramas del derecho, para las cuales tuvo especial vocación y privilegiada aptitud el pueblo romano, sólamente el derecho civil ó privado alcanzó un grado más completo de desarrollo, aun cuando no igual en todas las partes que este derecho comprende, pues mientras sus tratados de cosas y de acciones envuelven tal verdad en su exposición, que han merecido justamente el nombre de legislación eterna, en cambio el de personas, no sólo es incompleto, sino defectuoso y erróneo en muchos de sus conceptos. Y por lo que se refiere al derecho público, apenas si fué conocido de la sabiduría romana, y las pocas máximas que sobre gobierno de la sociedad y otros puntos accidentales del derecho político se encuentran en esta legislación, ó son copia de la política de Aristóteles, ó revisten un carácter tan secundario y práctico que las hacen aparecer desprovistas de toda originalidad y valor científico [1].

---

1 Dada la importancia que reviste la historia externa del derecho romano, no creemos del todo inútil hacer aquí un ligero resumen de aquellas notas más salientes que caracterizan cada una de las diversas épocas ó períodos en que esta legislación se divide; y á este fin, aceptamos de buen grado la clasificación que establece un ilustre y aventajado expositor del derecho romano en nuestra patria:

"El primer período comprenderá desde los orígenes de Roma hasta la abolición de la monarquía. En este período el derecho romano tiene el carácter rudo y exclusivo de una legislación incipiente y contenida dentro de los estrechos límites de la nacionalidad. El derecho privado se halla mezclado con el derecho público, y ambos están como englobados y formando parte integrante de la Religión. La lucha de clases que forma el tejido de la historia de la Roma republicana, apenas si es visible en este período, bien que se inicia ya al declinar la monarquía.

„El segundo período, que comienza con la expulsión del último rey y termina con el establecimiento de la República, está caracterizado por la sucesiva emancipación de la plebe y consiguientes modificaciones en el derecho, no menos que por la influencia cada vez mayor del *jus gentium*, que paulatinamente va despojando al primitivo

El derecho y la legislación del pueblo romano no fueron destruídos por la irrupción de los bárbaros que, dueños de la Europa, respetaron las leyes de los vencidos, sin perjuicio de regirse ellos por sus costumbres y usos particulares.

---

derecho romano de su carácter y modo de ser exclusivos. Las leyes de las doce tablas, fruto de los esfuerzos de la plebe para conquistar la igualdad civil, nos muestran la transición del derecho consuetudinario al derecho escrito. La postración y el abatimiento de los patricios por este triunfo de la plebe son tales, que apenas si oponen resistencia á las leyes *Canuleya* y *Valeria Horacia* que tan terrible golpe dan á sus prerrogativas. La publicación de las leyes *Liciniae*, *Sextiae* y la sucesiva admisión de los plebeyos al consulado, á la edilidad curul, á la dictadura, á la magistratura *equitum*, á la censura y á la pretura, consuman el triunfo de la plebe. Con la publicación del *jus Flavianum* y la promulgación de la ley Hortensia que establece definitivamente el carácter obligatorio de los plebiscitos para todos los quirites, pierde el patriciado los últimos restos de su preponderancia política. La extensión que toman en este período las relaciones internacionales, á consecuencia de las guerras con los pueblos de Italia y con los griegos y cartagineses, da origen á la creación del pretor *peregrinus*, que era el comienzo de una era de importantísimas reformas en el derecho. Por este tiempo la filosofía estoica, *novum genus disciplinae*, recibe entre los romanos carta de naturaleza.

„ Al terminar este período, la fe en las antiguas creencias decae visiblemente y con esto coincide la decadencia de la República, minada por la corrupción más espantosa. Las sediciones de los Gracos y las sangrientas guerras civiles entre las facciones de Mario y Sila, César y Pompeyo, Marco-Antonio y Octavio, agotan las fuerzas del pueblo romano que, llevado del instinto de conservación, resigna en manos de éste último el cetro que sus manos débiles y fatigadas no podían sostener.

„ El tercer período abarca el espacio comprendido entre Augusto y Constantino, ó sea la historia del derecho, bajo los emperadores paganos. Dueño Augusto del imperio por la sucesiva acumulación en su persona de todas las principales magistraturas, sus esfuerzos todos se dirigen á ir transformando sin violencia, gradual y paulatinamente las instituciones republicanas. Los comicios pierden poco á poco sus atribuciones legislativas, recibiendo en cambio el irrisorio derecho de nombrar ciertos magistrados á propuesta del Emperador. Las facultades de que antes gozaban las Asambleas del pueblo pasan al Senado, instrumento dócil de los emperadores que, como investidos de la *potestas censoria*, pueden modificarlo á su antojo. El cristianismo hace por este tiempo su aparición en Roma y su influencia se deja ver muy luego en las obras de los jurisconsultos. Como acontecimientos importantes para la historia del derecho en este período, además de la reforma de Adriano, son dignos de tenerse en cuenta la concesión del derecho de ciudadanía á todos los súbditos del imperio, hecha por Caracalla, y las reformas introducidas por Diocleciano.

„ En este período las antiguas fuentes del derecho pierden su importancia y vemos aparecer otra nueva que acabará por absorberlas á todas las constituciones imperiales. Los Senados consultos empiezan á ser fuente del derecho privado y las respuestas de los jurisconsultos fuentes del derecho escrito la literatura jurídica se enriquece con

Este hecho, que unánimemente es aceptado por todos los historiadores, constituye uno de los muchos triunfos del cristianismo, en orden á la civilización humana, y solamente puede ser explicado no olvidando que esta Religión, que había ganado gran ascendiente sobre la sociedad romana y que fué aceptada como religión del Imperio, supo infiltrarse con rapidez espontánea en el corazón de aquellas nuevas razas, tan virgen como las selvas de donde procedían, haciendo así que el choque de la barbarie más ruda con la civilización más refinada perdiese su intensidad y consiguiendo más tarde la armonía entre la legislación romana y el derecho consuetudinario de los bárbaros.

Sin esta influencia sobrenatural del cristianismo de nada hubiese servido ni la flexibilidad, ni la bondad relativa del

---

monumentos imperecederos; los escritos de los jurisconsultos, informados por la doctrina estoica é influídos por el espíritu cristiano, imprimen al derecho una tendencia más cosmopolita y humanitaria y atestiguan la inmensa altura que alcanzó en Roma, durante la llamada con tanta razón época clásica de la jurisprudencia romana, la cultura científica del derecho.

„El cuarto período comprende la historia del derecho, bajo los emperadores cristianos, ó sea desde Constantino hasta Justiniano. Reconocido el cristianismo como religión del Estado, después de la elevación de Constantino al sólio imperial, su influencia, antes indirecta y latente, empieza á ser directa y ostensible, dejándose ver sobre todo en el derecho de personas. Constantino, prosiguiendo y llevando á su término las reformas iniciadas por Diocleciano, introduce notables cambios en la organización política del imperio. Las fuentes del derecho en este período son las constituciones imperiales, á que se da el nombre de *leyes*, y el *jus* contenido en las obras de los jurisconsultos. Pero como éstas habían llegado á formar millones de volúmenes y las constituciones imperiales eran ya innumerables, se siente la imperiosa necesidad de hacer luz en el caos de la legislación. A esta necesidad se trata de ocurrir con la ley de citas, con las compilaciones de Gregorio y Hermógenes y con el ensayo de codificación, llevado á cabo por Teodosio segundo. Estaba guardada para Justiniano la gloria de llevar á feliz término tan temeraria empresa, *opus desesperatum*, como él mismo la llama en el prólogo de sus instituciones. El código repertorio de todas las constituciones vigentes, el Digesto, recopilación de las decisiones de los más notables jurisconsultos, las instituciones destinadas á servir de base á la enseñanza del derecho y las Novelas, son el resultado de los trabajos legislativos de este Emperador. Estas obras son la fuente principal de las legislaciones modernas y á ellas hemos de acudir para conocer el derecho romano en su última etapa y en su período de acabamiento y síntesis.„ (Hinojosa, D. Eduardo.) *(Historia del Derecho romano.)*

derecho de Roma, que en aquellos momentos supremos para el porvenir de las sociedades y poseyendo la fuerza material, gentes desprovistas de toda cultura, era inútil hablarles de las grandezas y los méritos de aquella legislación que pudieran ser estimados por la inteligencia del hombre, pero que no hablaban al sentimiento, que no despertaban la simpatía y el cariño, y que no era por consiguiente natural que fuesen comprendidos por las nuevas razas que necesitaron ponerse en contacto con una doctrina que, comunicando y transmitiendo á su parte afectiva grandes corrientes de amor y de benevolencia, ganase primero su voluntad para conquistar más tarde su razón.

Debido, pues, á esta influencia cristiana, como causa principal, y ayudada y favorecida en su desarrollo por las condiciones especiales de Roma, que en toda ocasión procuró asimilarse las ideas aprovechables de los pueblos extranjeros, prescindiendo de su procedencia y origen, el derecho consuetudinario de los bárbaros se fué enlazando y compenetrando con las leyes romanas que, perpetuadas de este modo á través de todos los siglos medios, transmiten su influencia á la sociedad moderna, que se ha servido de ellas como elemento histórico y práctico de inestimable valor.

Así, pues, en todas las naciones nuevas que se formaban por la dominación de los bárbaros, el derecho romano quedando en un principio como ley general de los vencidos, poco á poco se fué sobreponiendo á la costumbre ó derecho de aquéllos, llegando á ser casi el único derecho de los pueblos invasores. Cada nueva nación constituída decidió aceptar una parte de la legislación romana para su régimen interior, viviendo unas sometidas, por ejemplo, al derecho de Justiniano, y otras, como sucedió en las Galias y España, á indistintas leyes romanas, recogidas y publicadas por los reyes bárbaros, y muy especialmente por el Breviario de Alarico que, revistiendo este carácter bárbaro-romano y simbolizando el enlace entre ambas

razas, fué el código que más aceptación obtuvo y que por mayor espacio de tiempo rigió.

El clero, que en la Edad media fué la única clase social que cultivó los estudios jurídicos, enriqueció las leyes bárbaro-romanas, completándolas con fuentes y orígenes propios de ellas, y tan estimables como el código Teodosiano y los escritos de los jurisconsultos anteriores. De esta manera se iba no sólo conservando, sino avalorando, ya que no mejorase el primitivo caudal jurídico del pueblo romano que, si no constituyó un todo científico en los siglos primeros y más azarosos de la Edad media, sirvió al menos como regla práctica para las necesidades de la vida y el ejercicio de las costumbres jurídicas.

Verdad es que en esta época de confusión, en estos primeros siglos de hierro que siguieron á la destrucción del imperio romano, donde todas las ideas modernas tienen su origen, donde todos los elementos sociales encuentran su genealogía y donde todo lo que es vida, movimiento y progreso lucha con la fuerza, la barbarie y la ignorancia, las ideas de derecho encarnadas en la sabia legislación del pueblo rey tuvieron un casi total eclipse. Pero después de este contratiempo, y quizás estimuladas por él, se vigorizan y renacen mucho más prepotentes en el siglo XII, manifestándose en Italia por una afición plausible al estudio del derecho romano, tal como era conocido en el último período de su historia. La escuela de Bolonia se puso al frente de este movimiento renaciente y abriendo camino anchuroso á los glosadores, logró formar jurisconsultos distinguidísimos que, diseminados por las diversas naciones, explicaron con sus glosas las leyes romanas, despertando una emulación general por el estudio de esta legislación; lo cual dió origen á que el derecho romano fuese esparcido por la ciencia que pródigamente lo difundió sin auxilio de autoridad humana, buscando sólo en la persuasión y

convencimiento científico el medio de hacer de este derecho como á manera de una ley general aplicable á todas las naciones.

Aquí tenemos necesidad de concluir con lo que se refiere al estado, aspecto y líneas generales de la ciencia del derecho en los siglos que precedieron á Santo Tomás; que aun cuando nos agrade y seduzca la grandeza histórica de esta legislación, es hora ya de que vengamos á estudiar cuál fué el verdadero impulso que la doctrina jurídica del Doctor Angélico, admirablemente continuada por sus discípulos y sucesores, dió á la ciencia moderna del derecho.

CAPÍTULO XII.

SANTO TOMÁS Y LA CIENCIA DEL DERECHO.

Tratando un elocuente y correctísimo escritor en la biografía y obras de Santo Tomás de su misión providencial sobre la tierra, dice: "Hay una palabra sublime que reasume toda la economía cristiana; una palabra que, según la expresión profunda de un filósofo insigne, la debió recoger San Pablo de los mismos labios de Dios cuando fué arrebatado hasta su trono: *Instaurare omnia in Christo quae in coelis et quae in terra sunt.* Esta palabra es la razón de la Encarnación, la historia de la Iglesia y la vida de la humanidad. Dios restauró en Cristo y por Cristo todas las cosas, en modo eminente y por soberana manera, y revelándose en sus santos, nos suscitó genios prodigiosos que realizasen en todas las esferas los desarrollos de esa suprema restauración.

La restauración en Cristo de la ciencia, que es el conocimiento de la verdad humana, transfigurada por la verdad divina, fué encomendada á Santo Tomás de Aquino, que la llevó á cabo elevando en medio de los siglos el luminoso y gigante monumento de la ciencia católica, en cuya cima se abrazaron la razón y la fe, cuyo seno ocupó la verdad, á cuyo amparo se desarrolló la civilización y cuyos resplandores iluminaron á las generaciones que peregrinaban errantes sobre la tierra " [1]. En estas frases se resume en verdad la misión

---

1 Pidal (A.). S. T. de A. (obra citada.)

providencial de Santo Tomás sobre la tierra; ellas comprenden todo el pensamiento que abarca la obra magna del Angel de las escuelas.

Dios restauró, por medio de Cristo, la verdad de todas las cosas, y habiendo llegado la plenitud de los tiempos y el cumplimiento de las profecias, la *Buena Nueva*, comunicada á todo el orbe por medio del Evangelio, esparció las tinieblas del mundo pagano é iluminó los horizontes de la historia con las doctrinas y las máximas sublimes y sacrosantas del Hombre-Dios.

La aparición del cristianismo produce la revolución más grande de cuantas se han conocido y pueden conocerse, así en el mundo de las ideas, como en el mundo de los hechos. No vino, ciertamente, esta Religión de amor bajada del cielo á destruir por medio de la fuerza los elementos sociales; vino, por el contrario, á combinarlos y armonizarlos, depurándolos de sus errores paganos, á fin de completar en un todo las verdades naturales de la sabiduría antigua con las verdades sobrenaturales comunicadas al mundo por la palabra de Dios, y hacer que de esta manera se perpetuase lo sobrenatural en la historia y el elemento divino en la humanidad.

No necesitaba Santo Tomás dar á conocer esta verdad restaurada por Cristo, que ella había sido propagada á la sociedad después de su restauración por una pléyade gloriosísima de Santos, destinados por la Providencia para extenderla y transmitirla con su predicación y con su ejemplo. Apóstoles y Santos que supieron fundir en el crisol de la verdad cristiana á judíos, romanos y bárbaros para fundar con esta masa la nueva sociedad; Apóstoles y Santos que, humanizando primero y civilizando más tarde las nómadas costumbres de aquellos bárbaros, los atrajeron á la Religión cristiana; Apóstoles y Santos, en fin, que, con sus enseñanzas, formaron la civilización de la Edad media, donde el sentimiento religioso predominó de manera tan soberana y majestuosa.

Pero cuando las costumbres paganas y bárbaras se habían fundido en la nueva doctrina y cuando la masa formada por esta fusión adquirió la preparación precisa, Dios, que hace y dispone que aparezcan en la historia los grandes genios cuando son necesarios para la realización de sus fines providenciales, hizo que surgiese del fondo de los siglos la figura esplendente de Santo Tomás como preciosa levadura que, purificando toda aquella masa, completase y coronase el desarrollo de la sociedad restaurada.

Grandes, fecundos é inacabables son los desarrollos que puede tener la palabra de Dios en toda la extensión de la vida terrena, y si muchos se habían realizado ya, quedaba para Tomás de Aquino, como dice su grandilocuente biógrafo, el importante "*de armonizar la razón divina con la razón humana, elevando en medio de los siglos el gigante monumento de la ciencia católica*„ y quedará en lo sucesivo para sus continuadores ir deduciendo las múltiples aplicaciones que se derivan de esta magna construcción científica de Santo Tomás, porque si la misión de éste se cumplió en lo que se refiere á su fin propio, no ha terminado aún en lo que dice relación á sus efectos, que parecen mayores á medida que más se aleja de nosotros la época en que vivió el Angélico Doctor.

No nos corresponde hablar de todas las ciencias que se contienen en las obras de Santo Tomás; aun cuando quisiéramos hacerlo resultaría empresa conocidamente temeraria por nuestra parte, que sólo un genio tan poderoso como aquél pudo compendiar toda la sabiduría antigua en lo que tenía y tiene de aprovechable y la nueva ciencia revelada al mundo por la palabra de Dios. Sólo él pudo abarcar con inteligencia superior y sintética todo lo que era fundamental, así en la ciencia teológica, como en las ciencias naturales, morales, políticas y jurídico-sociales, en términos que su doctrina, además de metodizar creando una verdadera ciencia, capaz de comprender lo

más esencial de los conocimientos humanos, sirvió también para enriquecer la literatura europea comunicando inspiración á cantos inmortales y acercando más y más el arte á las fuentes de la más pura idealidad.

Pero si nosotros no podemos acometer esta empresa, tócanos, sí, afirmar, después de lo que en esta Memoria llevamos dicho, que Santo Tomás fué luz, antorcha y guía de los jurisconsultos y de la ciencia del derecho en todo aquello que ésta tiene de más elevado y permanente; de tal modo, que los progresos de forma externa ó de detalles y accidentes que en la ciencia jurídica se han realizado, después de conocidas sus obras, sólo podemos estimarlos legítimos y verdaderos cuando se inspiran en los principios fundamentales, proclamados por el Santo Doctor, y erróneos é incompletos cuando desatienden ó contrarían sus enseñanzas.

¿Será preciso, hará falta que, después de lo dicho en esta Memoria, nos detengamos á probar esta afirmación? ¿Podrá negar nadie que la filosofía del derecho, que contiene la esencia misma de este concepto, ha sido tratada y conocida por Santo Tomás en términos que nada dejase por desear? ¿Será aventurado é irreflexivo decir que la idea de justicia y de ley han encontrado en el Doctor Angélico su mejor tratadista? ¿Se nos tachará de apasionados si afirmamos que Santo Tomás señaló perfecta y claramente la distinción entre la moral y el derecho asignando objetos propios á cada una de estas ciencias? ¿Desconocerá alguno que hojee la *Suma Teológica* que estas materias están expuestas y tratadas con arreglo al más riguroso método científico [1]? ¿Se negará por alguien que el concepto

1 Santo Tomás de Aquino trata aún con mayor extensión en la *Suma Teológica* la materia de la moral y del derecho, y como en este libro había sembrado también, bajo el predominio de la idea teológica, argumentos de filosofía, de física y de economía, pone los gérmenes de la Enciclopedia científica. Y como además en esta obra el derecho es contemplado en sus múltiples relaciones con Dios, con la naturaleza,

antropológico del Doctor Angélico revela conocimiento exacto y profundo de la naturaleza del hombre? ¿Se dirá acaso que las ideas de Santo Tomás sobre el bien y sobre la verdad, como propiedades trascendentales del ente, no son un estudio acabado de elevada metafísica, ó que no se relacionan con la moral y el derecho? ¿Pueden darse conceptos más elevados sobre el derecho político que las ideas que Santo Tomás desenvuelve sobre la sociedad, sobre los orígenes del poder, sobre las divisiones de éste y sobre las formas de gobierno, como encargadas de realizar el fin social? ¿Acaso puede rechazarse como errónea la división del derecho aceptada por Santo Tomás?

En todas las materias expresadas que forman la trama del derecho, Santo Tomás tuvo ideas tan definidas y claras como exactas y precisas para constituir y asentar los principios fundamentales de esta ciencia; lo cual nos bastaría para considerarlo como luz de los jurisconsultos, pues cuando queremos apreciar cumplidamente los grados de perfección que alcanza una doctrina jurídica, el medio de que siempre nos valemos es aquel que nos indica cuáles son las ideas de su autor sobre Dios, sobre el hombre, sobre la sociedad, sobre la ley y sobre la justicia; pues si estas ideas fuesen ó erróneas, ó vagas, ó indefinidas, es bien seguro que la ciencia jurídica que de ellas se derive carecerá de sólida base, y por más que las proporciones externas reunan aparatosas y relevantes formas, el edificio construído nos amenazará con inminente ruina, si es que no se desploma antes de su terminación.

Mas á pesar de ser esto de todo punto innegable, y, no obstante de que todo el progreso de las ciencias jurídicas

---

con los individuos particulares y con la sociedad política, puede de esto inferirse que también las semillas de la Enciclopedia jurídica se encuentran esparcidas dentro de aquellos libros divinos, por cuyo mérito esta Enciclopedia no fué peregrina en la Edad media. *(Pepere: Enciclopedia organica del Diritto.)*

posterior á Santo Tomás, en lo que tiene de sólido y verdadero, aun dentro de muchos autores protestantes, es debido á la influencia decisiva de la doctrina del Doctor Angélico, existen actualmente no pocos escritores modernos que, después de haber comido la fruta, maldijeron el árbol, pretendiendo asignar á la ciencia del derecho una paternidad, cuyo origen ilegítimo reconocen y proclaman de consuno la filosofía y la crítica verdadera de los hechos históricos. Paralelamente con éstos hay otros escritores que, aun cuando injustos, son menos ingratos y más amigos de la verdad de la historia, los cuales modifican las afirmaciones absolutas de aquellos sosteniendo que si bien la filosofía escolástica, cuya más alta y científica representación ha sido Santo Tomás, conoció y trató con exactitud las materias que forman el contenido del derecho, no lo hizo empero ni con aquel enlace y armonía, ni con aquella manera ordenada y sistemática, que es lo que en realidad determina los verdaderos organismos científicos, para deducir de aquí que Santo Tomás ni influyó en la constitución de la ciencia del derecho, ni en su desarrollo progresivo.

Por de pronto bueno es consignar que estos críticos reconocen que Santo Tomás trató y resolvió en términos de verdad todos los principios fundamentales que forman la materia de la ciencia del derecho; lo cual, dicho sea en rigor dialéctico, equivale á reconocer que en su doctrina se encuentra explicada la parte más esencial de esta ciencia, y, por lo tanto, todo aquello que debemos considerar como más importante para adquirir concepto verdadero de la idea jurídica; si bien no supo vaciar estos conocimientos en un molde verdaderamente científico, al decir de estos severos críticos: lo que ciertamente sería discupable teniendo presente que, como hemos dicho en otro lugar, el aspecto jurídico no fué como el teológico, el filosófico y el místico, nota característica de las obras del Doctor Angélico. Pero es el caso que no necesitamos apelar á esta

justificación, porque el cargo que se hace, aun cuando reducido á una cuestión de forma, es totalmente inexacto.

En efecto; si nosotros establecemos la distinción necesaria y precisa que debe existir entre lo que propiamente se llama ciencia (la cual, como Santo Tomás enseña, "es el conocimiento de las cosas por sus causas: *cognitio rei per causam*, ó sea un sistema de verdades dependientes de un principio único) y aquellos cuerpos de doctrina que de un modo completo y sistemático esparcen las materias propias de cualquier ciencia, se adquirirá convencimiento pleno de que el Angel de las escuelas expuso científicamente el contenido del derecho en el primer sentido (que es lo que con propiedad se llama ciencia de un objeto); si bien no lo hizo en el segundo sentido, al que impropiamente suele llamarse ciencia.

Esta sencilla distinción basta á nuestro juicio para asignar á Hugo Groott el papel que le corresponde como tratadista distinguido, principalmente en orden al derecho natural y de gentes; y reconocer que, si fué esto, no fué fundador de la ciencia del derecho, pues antes que él habían escrito sobre las mismas materias que forman su famoso libro *De jure belli et pacis*, así como sobre otras muchas de la ciencia jurídica que él no desenvolvió, Santo Tomás en la *Suma Teológica*, donde trató del derecho natural, de la justicia, de las leyes y de tantos otros puntos más ó menos relacionados con el derecho, derivándolos todos de un principio común y único, como causa de los mismos, y en su consecuencia exponiéndolos en verdadera forma científica, dado el concepto que de la ciencia acabamos de emitir.

Y aun hay más: si los críticos que consideran á Grocio como fundador de la ciencia del derecho natural y de gentes fijasen su atención en el contenido de su libro *De la Paz y de la Guerra*, notarían que sus mejores conceptos están tomados de muchos filósofos escolásticos que antes y mejor que él trataron

esas mismas cuestiones. Léanse si no las obras *De Justitia et jure* de Domingo Soto y de Luis Molina, ó las *Relectiones* de Francisco Victoria, ó el tratado *De Legibus* de Suárez, y allí se aprende que de estos autores tomó Grocio la mayor parte de las ideas que expone en su obra, cuyo mérito, prescindiendo de esto, somos los primeros en reconocer y proclamar. El mismo Grocio, si nosotros pudiéramos invocarlo para que con su autoridad desmintiese á sus interesados apologistas, nos diría que él había aconsejado á la juventud el estudio de los tratados de *Justitia* y *Legibus* de Santo Tomás [1], consejo natural y explicable si tenemos en cuenta que Hugo Groot, lejos de ser hombre refractario á la filosofía escolástica, la profesó en sus obras y mostró en toda ocasión grandes simpatías por sus opiniones y por sus métodos.

Asentado esto, imprescindible es el reconocer que Santo Tomás, no sólo perfeccionó y elevó la filosofía escolástica á un grado de esplendor que no ha conseguido después, sino que además contribuyó con su doctrina jurídica á que la ciencia del derecho pudiera desenvolverse y constituirse; doctrina jurídica que fué continuada en España y en Europa por medio de sus discípulos y sucesores y de la cual tomaron los jurisconsultos renacientes y protestantes la parte sana de sus teorías sobre el derecho, no obstante que, por causas que fácilmente se adivinan, mostraron decidido empeño en negar la fuente, ocultando el manantial de donde aquellas aguas se derivaban.

Conducta distinta siguió el ilustre y preclaro orador Francisco de Vargas que, hablando de Santo Tomás como luz y guía de la ciencia jurídica, honrada y noblemente dice: "A este Santo Doctor le debo más en mi estudio de la sabiduría que á infinitos comentarios de los jurisconsultos, abundantes más

1 Prólogo *De jure belli et pacis*.

de palabras que de sentencias. Santo Tomás presenta en pocas palabras la verdad desnuda, marcha con solidez y firmeza, y armándose de razones invencibles se abre camino por medio de las dos partes contrarias y lo deja expedito y llano para todos los que le quieran seguir. „ Y después añade: “ ¡Buen Dios! ¡Si algunos jurisconsultos le hubiesen leído! ¡Si lo hubiesen entendido! ¿Cuánta ignorancia, cuántos errores hubieran desterrado de su espíritu y de sus libros [1]? „ Así es en verdad; y las transformaciones que después de su muerte ha sufrido el concepto del derecho y por ende la ciencia encargada de su estudio, son una confirmación elocuentísima de las inspiradas palabras que acabamos de copiar.

Pero el menosprecio, injusticia y acusaciones contra la doctrina jurídica de Santo Tomás encuentra justificación que destruye todo su aparente prestigio en las mismas circunstancias de la época en que fueron conocidas y propagadas por escuelas y universidades las doctrinas jurídicas y filosóficas del Santo Doctor. Concluía éste sus obras en el último período de los siglos medios; se divisaban ya en los horizontes del espíritu señales inequívocas que preludiaban los albores de la Edad moderna, las ideas y las máximas del Renacimiento, que fueron visibles en fines del siglo XIV, contenían en su seno gérmenes, tendencias y aspiraciones de marcada hostilidad al sentimiento católico, tendencias que se ocultaron cuidadosamente y que con velada hipocresía y timidez se envolvieron en aquellos intensos amores, por la resurrección de la cultura greco-romana. De otro lado: en el movimiento religioso se iniciaban ideas de reformas, proclamadas por Juan Huss y por Vicleff, como precursores de Lutero, señalándose de una manera visible la decadencia del poder religioso y su influencia en el gobierno y alta dirección de las naciones; y atravesaba la sociedad, para

---

1 Fray Zeferino González, *Historia de la Filosofía,* t. II.

decirlo en una palabra, un período de transición brusca y violenta, para pasar de una edad á otra edad, de una época á otra época, y en medio de este período, tan crítico como azaroso, que siguió á la muerte de Santo Tomás, no era posible fijar la atención en las obras inmortales del Angel de las escuelas, ni se podía tampoco exigir á los que vivían en las alturas del pensamiento que se sustrajesen de respirar el aire de la tempestad que se cernía sobre el removido suelo de la Europa.

Mas si estos hechos explican satisfactoriamente la resistencia y hostilidad que por los elementos renacientes primero y por los protestantes después, se hizo á la filosofía de la Edad media en general, y á la de Santo Tomás en particular, debemos enorgullecernos al considerar que, en medio de tan confusos elementos como se mezclan y amalgaman en este período de transición, el más difícil de clasificar en la historia de la filosofía, en medio de esta confusión producida por el choque y batallar de todas las ideas en desordenado movimiento y en vertiginoso remolino, se conservase y perpetuase á través de esclarecidos varones la tradición filosófica y jurídica de Santo Tomás. Los nombres de Vives, Osorio, Soto, Victoria, Molina, Lugo, Bañer Javelli, Suárez y otros serán siempre prueba elocuentísima de cómo se avaloraba su doctrina á medida que el transcurso del tiempo permitía que se fuesen comprendiendo sus inefables grandezas.

No creemos necesario á nuestro propósito, ni cabe dentro del cuadro de este trabajo, que nosotros analicemos las ideas filosóficas, sociales y religiosas del protestantismo; esto, que pudiera ser objeto de una historia de la filosofía ó de la Iglesia, no lo es en el estudio comparativo de los diversos sistemas de derecho que se han sucedido en el correr de los siglos. Por otra parte, la influencia del protestantismo en las ideas jurídicas del siglo XVI se señala principalmente por su tendencia

á secularizar el derecho separándolo de la moral, ó sea "depurarlo de todo sabor teológico„ como decía Vázquez Menchaca, y esta tendencia única que el protestantismo se atribuye será considerada por nosotros al tratar de las doctrinas jurídicas de la filosofía moderna.

CAPÍTULO XIII.

DOCTRINAS JURÍDICAS DE LA FILOSOFÍA MODERNA [1].

Las doctrinas del Renacimiento, afirma V. Cousin, dieron lugar á una filosofía negativa que, rechazando la escolástica, aspiró á formar lo nuevo con las ideas de la antigüedad; doctrinas que, favorecidas y auxiliadas más tarde con las ideas de libre examen y de emancipación religiosa, son los factores principales que históricamente determinan el advenimiento de la filosofía moderna, caracterizada en el orden jurídico por su tendencia á separar el derecho de la moral, como consecuencia precisa del espíritu racionalista y de secularización completa que informó los estudios filosóficos durante este período [2].

---

1 Al pasar ahora á exponer los sistemas ó escuelas jurídicas posteriores á la filosofía de Santo Tomás y contrarios á su concepto del derecho, hemos aceptado la división que establece el P. Fray Ceferino González en su *Historia de la Filosofía*, considerando época moderna la comprendida desde Bacón y Descartes hasta Kant y Fichte, y época novísima la que transcurre desde éstos dos últimos filósofos hasta nuestros días.

2 Dignos son de conocerse los términos en que el distinguido filósofo español, citado en la anterior nota, expone las causas y señala los caracteres más salientes de este período de la filosofía. Dice así:

« Juntóse á la influencia perniciosa del pensamiento racionalista, incubado por la escuela escéptico-nominalista, la influencia no menos perniciosa del Renacimiento, á causa de sus exageraciones y exclusivismos, á causa de sus sarcasmos contra la escolástica y sus representantes, á causa de la preferencia y supremacía exclusivistas que sus adeptos concedieron al elemento pagano sobre el elemento cristiano. Efectos inmediatos y directos de estas dos corrientes amalgamadas y unidas fueron: en el orden

Inaugurando esta época aparecen los sistemas de la utilidad, que forman una escuela jurídica de reconocida importancia y cuyas afirmaciones principales se concretan á sostener que la utilidad, ya sea individual ó colectiva, es el único fundamento racional del derecho.

Los defensores de la utilidad se han dividido, á su vez, en dos partidos, que ni deben ni pueden confundirse; pues mientras unos, que forman el primer grupo, y á cuya cabeza se encuentra como fundador Hobbes, reconocen que la utilidad individual es fundamento del derecho, los otros, á cuyo frente figura como maestro Jeremías-Bentham, afirman, por el contrario, que sólo la utilidad colectiva puede ser principio esencial del derecho; pero de ningún modo la utilidad individual ó aislada de que nos hablan los primeros.

Ambos sistemas nos parecen igualmente incapaces para fundamentar el derecho; pero como sus afirmaciones son distintas, nos obligan á intentar separadamente su refutación.

Hobbes, discípulo y continuador fiel del método baconiano, trató de aplicarle y desarrollarle dentro de la moral y de la política. Sus doctrinas, que se encuentran informadas del más atroz materialismo en el orden filosófico, se hallan saturadas de sensualismo utilitario en la moral y el derecho.

El sistema jurídico que se deriva de estas ideas filosóficas se resume en la declaración de que cada hombre tiene derecho para adquirir aquellas cosas que le son necesarias y que le

---

religioso, el protestantismo; en el orden político el absolutismo absorbente y avasallador de la libertad eclesiástica y de las libertades populares, y en el orden filosófico el racionalismo tímido, incompleto y como vergonzante al principio, franco y completo después. Porque es cosa sabida que el racionalismo que hoy se presenta negando paladinamente la existencia y hasta la posibilidad de lo sobrenatural, durante el Renacimiento y en los primeros pasos del cartesianismo, sólo hablaba de cosas verdaderas en Filosofía y falsas en Teología, como decían los renacientes italianos, ó de separación entre la ciencia y la fe divina, y de no admitir como verdadero sino lo que es evidente para el libre pensamiento, según decía Descartes.„

reportan utilidad ó placer, de lo cual se deduce que la utilidad del individuo es la causa y la razón de su derecho.

Poco, en realidad, necesitamos decir para refutar sistema tan erróneo; pues Hobbes, amante extremado de la lógica, se encargó por sí mismo de deducir todas las consecuencias que se derivan de esta doctrina jurídica; consecuencias que basta sólo exponerlas para que se consideren refutadas. Para Hobbes, la libertad moral del hombre no es más que una quimera de nuestra imaginación. Las ideas de sociabilidad humana, de justicia y de derecho no encuentran, ni por parte de la ley moral, ni por parte del Estado, más norma ó regla que la fuerza física, encargada de impedir que los hombres se devoren los unos á los otros; "*homo homini lupus*„ formaba el lema de su escudo científico, y al mismo tiempo asumía, en fórmula sintética, toda su filosofía.

Excusado nos parece decir que dentro de esta doctrina, tanto la idea de derecho como la de justicia [1] aparecen negadas en sus más esenciales fundamentos, y caso de que se les suponga algún valor real, no puede ser otro más que el derivado de las leyes humanas positivas, como encargadas de crearlas, lo cual constituye la afirmación de la tesis del legalismo, que ya ha sido refutada por nosotros como negación de la ciencia jurídica.

Partiendo Bentham del principio de la utilidad como fundamental para la existencia del derecho, pero convencido de las graves consecuencias que dedujo Hobbes de su teoría jurídica, modificó notablemente el exclusivismo de ésta, sosteniendo que no la utilidad del individuo aislada, sino la utilidad general, era el primer principio de donde el derecho debía derivarse.

---

1 Justitia erga homines supponit leges humanas quales sine statu naturae nullae sunt. (Hobbes, *De Civ.*, c. I.)

Para desenvolver esta afirmación se vale Bentham de un cálculo matemático que deduzca la utilidad de cada hombre en comparación con la utilidad de los demás, á fin de que en vez de crearse la lucha física del sistema de Hobbes, se armonicen todas las resistencias materiales y se derive de ellas la verdadera y legítima idea de utilidad. La regla que debe presidir para la realización de este cálculo y la única que puede llevarlo á efecto de una manera completa es la ley positiva, cuyo oficio, como Bentham afirma, "consiste en impedir á los individuos que al procurarse su propio bienestar, destruyan una cantidad mayor de bienes para los otros „ [1].

A primera vista se nota que el utilitarismo de Bentham cae por entero, á pesar de sus modificaciones, dentro del error del legalismo, que expresamente confiesa y declara, no sólo en las palabras que hemos copiado, sino en otros lugares de su obra, donde dice: "que el derecho propiamente dicho es creación de la ley, pues sólo las leyes positivas dan origen á los derechos „ [2]. Esta consideración nos relevaría, en verdad, del trabajo de refutación, pero teniendo presente la importancia que en la legislación europea ha alcanzado este sistema, diremos algunas palabras como complemento de lo que expusimos al hablar del legalismo.

Es totalmente absurdo que la utilidad pueda ser fundamento racional del derecho, porque no reune en absoluto ninguna de las condiciones que nosotros hemos señalado como propias de todo primer principio de una ciencia, pues, sea cualquiera el sentido en que se acepte su significación, siempre resultaría que no hay medio de reducir la idea de utilidad á la idea de deber ó de derecho. Ni mucho menos podemos suponer, como supone el filósofo aludido, que las ideas de honestidad y

---

1 *Trat. de Legis.*, t. III.
2 La misma obra.

justicia sólo encierran razón de bien en tanto en cuanto se derivan de la utilidad, porque esta afirmación pugna abiertamente con la razón natural y con el testimonio unánime de la conciencia del género humano, que claramente nos dicen que para aceptar la utilidad que un acto determinado nos reporta necesitamos que esta utilidad sea conforme ó no se oponga á la honestidad y á la justicia. Mas en caso contrario debe el hombre rechazar toda aquella utilidad que fuere incompatible con el cumplimiento de estos deberes esenciales y propios de su naturaleza racional. Esta prueba de sentido común encuentra una doble confirmación en el testimonio de la historia, que al referirnos actos, ó de abnegación, ó de heroísmo, ó de virtud y santidad, los convertiría para nosotros en enigmas inexplicables, si admitiésemos que la utilidad es el solo y único móvil de la actividad moral del hombre.

Por otra parte, el principio de utilidad general es una idea excesivamente vaga y que no todos los hombres, ya sean ciudadanos ó legisladores, la aprecian de la misma manera, siendo para unos utilidad aquello que para otros es, ó perjuicio ó daño general de los asociados. Estos juicios tan contradictorios nos demuestran que se trata de un principio de orden relativo y contingente, que necesita para ser estimado subordinarlo á otro principio de orden universal y de evidencia inmediata, sin lo cual no tiene medio la razón del hombre para juzgar sobre la utilidad de un objeto. Ahora bien: de este análisis resulta un primer principio de razón natural, subordinado á otro de igual clase, lo cual implica contradicción tan manifiesta, cómo sería el decir que lo superior depende de lo inferior, ó que la causa se deriva del efecto.

Además de esto, el derecho que se dedujere de un principio tan indeterminado é indefinido como la utilidad, necesariamente produciría un derecho indefinido é indeterminado, y un derecho de esta clase no podrá ser inviolable, pues, como

hemos demostrado en otro lugar, la inviolabilidad dice relación al elemento estable y permanente que acompaña á todo derecho, y no al elemento mudable y contingente, único que contribuye por sí solo á crear el absurdo derecho del utilitarismo.

Finalmente, una doctrina semejante, que se resume en el orden filosófico en sensualismo materialista, y que en el orden jurídico hace que la voluntad del legislador político, en vez de garantir y declarar el derecho, lo crea y lo produce como emanación del articulado de sus leyes, es una teoría adecuada y propia para sancionar el más rudo despotismo, con tal que se cubra su desnudez repugnante con el aparatoso manto de la legalidad. Recojan, pues, si quieren, este hermoso presente los partidarios de la razón emancipada, mientras nosotros, discípulos de la filosofía de Santo Tomás, proclamamos enfrente del absolutismo de los reyes, ó de las masas, que la justicia y el derecho son anteriores y superiores á toda ley humana positiva.

Al mismo tiempo que las doctrinas de Hobbes y Bentham llevaban su hálito emponzoñado á las leyes, resucitaba Samuel Puffendorff el sistema de la sociabilidad, que conocido y enseñado en la antigüedad por Cicerón en su tratado *De Legibus* y aceptado explícitamente por Grocio en su obra *De jure belli ac pacis*, fué continuado después de esta resurrección por Cocceyo, Burlamaqui, Christiam Thomasio y otros jurisconsultos de menos renombre. Esta doctrina jurídica en labios de Puffendorff no deja de tener marcadas afinidades con el sistema utilitario [1], pero conteniendo, no obstante, algunas verdades que la hacen aparecer no tan errónea como aquélla, si bien es de todo punto insuficiente é incompleta para constituir la ciencia del derecho.

---

1 Puffendorff, *Elementa jurisprudentiae universalis* y *De officio hominis et civis*.

Los partidarios de esta escuela afirman que el derecho se deriva del carácter social del hombre y que la sociedad es por sí sola el único principio fundamental y la esencia misma de este concepto. Las razones en que se apoyan estas afirmaciones son: 1.º el hecho social como necesario á la naturaleza humana, y por lo tanto, causa legítima de todas las relaciones que de él dependen; 2.º la naturaleza misma de la sociedad y sus condiciones esenciales, como norma de todos los actos del poder legislativo.

La equivocación principal de esta escuela consiste en que partiendo del hecho social como universal y necesario y aceptando el carácter de sociabilidad, que es inherente á la naturaleza humana, constituyendo al hombre en sociedad, entienden que estos hechos aceptables y verdaderos no sólo son causa del origen natural de la misma, sino á la vez causa y razón de todas las relaciones jurídicas; lo cual, no siendo consecuencia lógica de aquellas primeras afirmaciones sostenidas por la escuela socialista, tampoco está conforme con la naturaleza propia de la sociedad.

Decimos que la escuela socialista no puede lógicamente deducir del carácter social del hombre y del hecho social el derecho, porque no hay ninguna razón que nos autorice á derivar este concepto de un hecho, por más universal y necesario que se le suponga, so pena de confundir lastimosamente la condición con la causa; ni tampoco nos es lícito derivarlo del carácter social del hombre, porque este carácter no es más que una manifestación ó aspecto de su naturaleza racional, y el derecho, según hemos visto, comprende y se refiere no á un aspecto aislado, sino á todo el conjunto de la naturaleza y de la personalidad, que quedaría aniquilada é impotente desde el momento en que se le arrebatase la actividad toda que del derecho proviene.

Por parecidas razones sostenemos: que las consecuencias de

la escuela socialista, ó de los partidarios de la sociabilidad sobre el hecho social, son erróneas, toda vez que este hecho no sólo es anterior al derecho, sino que únicamente merced á la eficacia y virtualidad del derecho encuentra cumplida realización, como derivados ambos inmediatamente de la naturaleza racional. En efecto; si hacemos recordación de las ideas emitidas ya en esta Memoria al tratar del origen de la sociedad, nos encontramos con que ésta se deriva inmediatamente de la naturaleza humana y mediatamente de Dios, de conformidad con el fin último del hombre. De igual manera el derecho tiene su origen inmediato en el deber que á todo hombre acompaña de dirigirse libremente á este mismo fin último, y mediatamente procede de Dios, como causa superior de todo deber y de todo derecho. Ahora bien: si ambas ideas parten del mismo principio y se dirigen al mismo fin, la relación que entre ellas debe mediar no puede determinarse en superioridad de la una sobre la otra ni en razón de causa á efecto, sino en términos de rigurosa igualdad, que hacen que de una manera coetánea procedan el derecho y el hecho social inmediatamente de la naturaleza racional del hombre. Luego el derecho no es consecuencia del hecho social ni de la sociabilidad humana.

Además, si detenidamente analizamos la idea de sociedad, encontramos en ella que los hombres no se reunen para estar asociados, sino que, por el contrario, viven en sociedad, considerándola como medio natural y propio de satisfacer sus necesidades morales y materiales y cumplir así más fácilmente el fin último de su naturaleza racional. Este fin constituye la esencia de la sociedad, que no abarca por entero la personalidad humana; pues ésta, como hemos demostrado, tiene un fin mucho más superior que el fin social. Siendo esto indudable, también lo es que el derecho que se refiere á la persona racional toda entera, no puede derivarse de un hecho que aun siendo

natural y necesario, no contiene en sí la finalidad propia del hombre.

La escuela socialista, aparte de estos errores que la hacen inaceptable como doctrina jurídica, envuelve también el grave peligro de suponer que el hombre nace y vive *en* y *para* la sociedad, lo cual nos lleva directamente al absurdo del legalismo; pues desde el momento en que se admite que la sociedad lo es todo para el individuo, forzosamente hemos de admitir que las leyes humanas son á su vez la única norma de la justicia y del derecho, con lo que despojamos á estos conceptos de toda su grandeza y autoridad moral para someterlos á los caprichos y voluntariedades de las leyes civiles, que nadie negará que pueden ser injustas é ilegítimas en algunas ocasiones.

Enfrente de estos argumentos, que demuestran el grave error de la escuela socialista, nada supone ni significa la afirmación de sus partidarios al sostener que si el hecho social, por la parte que como todo hecho tiene de contingente, no puede ser fundamento racional del derecho, en cambio las condiciones esenciales de la sociedad, siendo por sí necesarias y permanentes, han de ser causa bastante para producirlo. Esta aseveración, que dicho sea en verdad parece como una retirada de los defensores del sistema, es á su vez contraproducente para el fin que se proponen; pues si el derecho no nace de la sociedad, sino de sus condiciones esenciales, siendo éstas para los socialistas como para nosotros las que se derivan directamente de la naturaleza social del hombre, el derecho, en rigor, no se derivaría de la sociedad, sino de la naturaleza humana; con lo cual se destruye totalmente el objetivo que el socialismo ó sus partidarios persiguen. Por otra parte, no es cierto, ni puede serlo, que la naturaleza social del hombre ó las condiciones esenciales de la sociedad sean principio fundamental del derecho, porque no realizando esta naturaleza su fin dentro de sí misma y buscando, por el contrario, fuera de ella una

verdad y bien objetivo que constantemente se le revelan como fin propio, y diciendo el derecho, según hemos visto, relación á esta verdad y bien, en ellas y no en otra parte encuentra su origen y toda la legitimidad de su existencia.

Por último, esta escuela que comprendió y analizó con gran verdad el hecho social y los caracteres de la sociabilidad humana, confundió lastimosamente dos ideas, que ni real ni formalmente pueden confundirse, y son: la sociedad considerada como condición necesaria para que el derecho se actúe, y esta misma sociedad en cuanto dependiente como todo organismo moral de su fin, que en este caso es un fin esencialmente jurídico. Esta confusión dió lugar á que los partidarios de este sistema incurriesen en el error de suponer que la sociedad, teniendo por sí finalidad propia é independiente, puede ser causa del derecho; sin comprender que los hombres no se asocian para adquirirlo, sino por el contrario, precisamente porque lo poseen se reunen en sociedad, para que ésta contribuya como medio á la realización del fin propio de la naturaleza racional, en cuyo fin radica la esencia íntima del derecho.

Increible nos parece, después de haber enumerado los errores contenidos en el sistema de la sociabilidad aceptado por Grocio y Puffendorff, existan jurisconsultos y filósofos protestantes ó racionalistas que seriamente afirmen que estos autores tuvieron el mérito de haber sido los primeros en señalar los límites propios de la moral y del derecho. Semejante afirmación, unida á las acusaciones que se lanzan sobre Santo Tomás y la filosofía escolástica, suponiendo que confundieron estas dos ciencias, no puede tener más valor ante la crítica imparcial y serena que el valor que representa y supone la suma de dos hechos totalmente inexactos.

¿Qué entenderán estos tratadistas por limitar los objetos de dos ciencias? ¿Creerán, por ventura, que son términos iguales distinguir dos ciencias que aislarlas ó separarlas? Difícil es

contestar á estas dudas que formulamos; pues la confusión en el campo de estos fiscales de la escolástica es tan intensa y su exposición tan contradictoria, que en realidad no hay medio de que nos convenzamos de esa originalidad, más repetida que probada, que se atribuye á Grocio y Puffendorff, con relación á la ciencia del derecho.

Pero dejando esto á un lado, lo que nos conviene es consignar: 1.° que nosotros hemos demostrado con textos de Santo Tomás que en su doctrina jurídica se distinguen y señalan perfectamente los objetos respectivos de la Moral y del Derecho, cuyos objetos determinan por sí mismos los verdaderos límites de ambas ciencias [1]: 2.° que también hemos probado que la Moral y el Derecho, ni deben ni pueden separarse, porque su separación, fundamentalmente considerada, es de todo punto errónea é inadmisible. Enfrente de estas afirmaciones de Santo Tomás, Grocio y Puffendorff sostienen que la sociedad es el único fundamento racional del derecho, con lo cual éste queda forzosamente separado de toda sanción moral y sometido sólo á la infalibilidad que el protestantismo otorgó benévolamente á los poderes civiles. De modo que, en términos de justicia, la originalidad de estos autores sería en todo caso la originalidad del absurdo, que no pediremos nosotros para el Doctor Angélico y su escuela.

Así como los sistemas anteriores buscaron en elementos externos al hombre el fundamento del Derecho, Leibnitz y Volff penetraron en la intimidad de la naturaleza humana para

---

1 Tan evidente es que Santo Tomás conoció la distinción entre la ciencia moral y la jurídica, y de tal manera la crítica ha depurado este hecho, que no creemos que exista ningún protestante docto ó erudito que se atreva á lanzar hoy la acusación de ignorancia contra la filosofía de la Edad media. Léanse las obras de Pinetti *(De principiis juris nat. et gent.)*, de Schwarz *(Inst. juris publici universalis)*, y la Introducción á la Filosofía del derecho de Rosmini, que prueban y ponen de manifiesto la falsedad de referida acusación.

deducir de ésta su teoría jurídica, que sin ningún género de duda, es la que, dentro de estos sistemas contrarios á la teoría de Santo Tomás, encierra mayores caracteres de verdad.

La enunciación de este sistema consiste en decir que el hombre vive obligado á procurar su propia perfección, que sólo consigue desarrollando todas sus facultades para desenvolver su natural tendencia hacia ella, y constituyendo ésta su deber, tiene en consecuencia derecho para todo aquello que puede servirle en la consecución de este fin. De esta afirmación deducen sus partidarios que se denominará justo lo que sea conforme con la naturaleza humana, é injusto aquello que la contraríe.

Muchas son las afinidades que esta teoría jurídica guarda con el concepto que del derecho profesan los partidarios de la escuela ecléctica en nuestros días, y de la cual hemos de ocuparnos más adelante, sin perjuicio de señalar ahora los defectos más graves que se desprenden de las anteriores afirmaciones.

La perfección del hombre no consiste, como esta escuela supone, en el desarrollo progresivo de sus facultades, sino en la consecución del fin último como reposo ó término de la tendencia primitiva de su naturaleza racional. Esta perfección, cuando así se entiende, puede servirnos para señalar ó conocer el origen del deber; pero no nos conduce á demostrar la existencia del derecho, cuya generación, según hemos explicado, siendo correlativa, no se identifica con la generación del deber. Por lo tanto, el principio del perfeccionamiento del hombre, en tanto en cuanto aceptemos que se deriva del fin último y propio de su naturaleza racional, puede ser origen del deber, pero no causa del derecho.

Además de esto, la hipótesis de que el derecho procede de la perfección del hombre contribuye, cuando esta perfección se entiende como la explicaba Volff, á hacer omnímodo el

poder de la autoridad, que no reconociendo más que este límite, lo mismo puede legislar sobre sus actos externos que sobre su conciencia, lo cual nos llevaría á la peor de las confusiones entre la moral y el derecho. En suma: el derecho dentro de este sistema pierde toda la actividad que le es propia, constituyéndose en la pasividad que corresponde al deber é identificándose con él en último término.

Tales son las doctrinas jurídicas más importantes que directamente se derivan de los principios proclamados por la filosofía moderna; en ellas domina, según hemos visto, como nota característica, el tenaz empeño de separar ó sustraer del derecho todo elemento ético, para constituirlo en dependencia tiránicamente arbitraria del poder civil; dependencia, que rebajando la dignidad y autoridad propias de este concepto, concluye por negarlo ó materializarlo, como postulado último de la secularización del mismo.

CAPÍTULO XIV.

DOCTRINAS JURÍDICAS DE LA FILOSOFÍA NOVÍSIMA.

Kant, saludado con gran entusiasmo por los modernos racionalistas, inicia con la autoridad de su nombre y con la importancia de su doctrina una nueva era filosófica, que siguiendo la clasificación aceptada en el capítulo anterior, denominaremos época novísima. Asegura Fray Zeferino González en su obra de *Historia de la Filosofía* que las principales manifestaciones y direcciones filosóficas del pensamiento que representan y forman el contenido de este período, excepción hecha de la dirección cristiana, "proceden directa ó indirectamente de la filosofía de Kant." Así es, en efecto; en este ilustre pensador toman su origen, lo mismo las escuelas que defienden el panteísmo germánico que las que representan el eclecticismo francés; y de Kant se deriva también el positivismo que podremos llamar clásico, con sus variados matices de determinismo y transformismo, unido al positivismo materialista y á las escuelas fisiológicas modernas.

De todas estas direcciones filosóficas, solamente nos toca estudiar el eclecticismo y la teoría jurídica de Kant, pues tanto el panteísmo como el positivismo, bajo todos sus aspectos, han sido ya refutados por nosotros como sistemas negativos del derecho.

Expone Kant su imperativo categórico diciendo: "Obra de

tal suerte, que el libre ejercicio de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos, mediante una ley general." De este principio que informa la filosofía kantiana deduce su autor: "que es justa toda acción que no sea obstáculo al acuerdo del arbitrio de todos con la libertad de cada uno, según una ley general", y al mismo tiempo define el derecho: "como conjunto de condiciones, con arreglo á las cuales puede coexistir la libertad de cada uno con la libertad de todos, según leyes generales" [1].

La exposición de los anteriores conceptos nos revelan que se trata en este caso de combatir un sistema jurídico, cuyo defecto más capital consiste en el carácter eminentemente abstracto que envuelven las afirmaciones del filósofo de Kœnigsberg, unidos al error racionalista de suponer, partiendo del principio cartesiano que el hombre puede levantar por su propio esfuerzo todo el edificio de la realidad y de la vida, sin que tenga obligación de asentir racionalmente más que á aquello cuyo opuesto implicaría contradicción. Estas circunstancias contribuyen á dar á la teoría de Kant un aspecto tan esencialmente vago é indeterminado, que sería bastante para rechazarla como incompleta, si no fuese aparte de esto inmoral y errónea en el fondo sustancial de su contenido.

La libertad del individuo, limitada convenientemente y en el grado preciso para que coexistan las libertades de los demás asociados, es lo que forma el derecho, según la teoría jurídica de Kant.

Los dos principios en que se funda la anterior teoría han sido erróneamente interpretados por su autor al suponer los elementos internos generadores del derecho, pues ni la libertad contiene en sí misma su propia finalidad, ni la coexistencia es norma adecuada para limitar la idea de derecho, porque

---

1 Kant, *Principes metaphisiques du Droit.*

dentro de ella cabe la realización de actos inmorales, que en nada, ni por nada, alteran ó perturban esta coexistencia, siendo, no obstante, esencialmente contrarios á la naturaleza íntima del derecho. La libertad del individuo y el respeto que merecen las demás libertades de los asociados, que forma, según Kant, la coexistencia, pueden ser cuando rectamente se entienden y se los somete á la ley moral y no al imperativo categórico de que nos habla el filósofo aludido, criterio, ó para medir la justicia é injusticia de un acto, ó para conocer la existencia del derecho, pero nunca serán principio esencial del mismo.

Es tarea dificilísima en sumo grado obligar á los defensores de la teoría kantiana á que concreten y precisen cuál de estos dos elementos es causa y razón del derecho, pues mientras unas veces parece que el derecho se deriva de la libertad del hombre, en otras ocasiones nos dicen que ambos elementos reunidos son la causa de que se produzca. Mas, á pesar de esta confusión, bien puede asegurarse que ni aislados, ni unidos los dos elementos referidos, son suficientes á darnos concepto exacto del derecho. En efecto; si consideramos la libertad como causa de éste, suprimimos de hecho toda la parte permanente y estable del mismo, y con esta supresión le quitamos su carácter de necesario, que le proviene precisamente de la fuerza moral que le acompaña, para conocer el enlace que en sí tiene la verdad exigida por el derecho con el orden preexistente en la inteligencia divina; y si consideramos, por el contrario, que la libertad no es derecho, sino en tanto en cuanto mantiene la coexistencia, que es la encargada de limitarlo, en este caso resulta que la coexistencia no es factor para producirlo, pues la limitación forzosamente supone la existencia del sér limitado. De modo, que bien consideremos aislados ó reunidos á los dos elementos que informan la escuela jurídica de Kant, hemos de juzgarlos como insuficientes para determinar ó producir el derecho.

Pero si la generación del derecho es absurda en la forma en que pretende explicarla el autor de la escuela crítica, la finalidad que al mismo asigna aun aparece más errónea todavía. Suponer que el derecho sólo tiene por fin las acciones lícitas extrínsecamente, ó sea aquellas que no prohibe la ley positiva del Estado, es afirmación que envuelve la ruina de todo el orden jurídico, en lo que este orden tiene de más fundamental y permanente.

Ya hemos demostrado, tratando de las relaciones entre la Moral y el Derecho, que la naturaleza de estas relaciones no es de independencia ó separación, sino de unión y armonía, viniendo á ser el derecho parte de la moral, como derivado de la ley de orden, aplicada á las relaciones sociales, lo que nos autoriza para deducir que la acción de éste se extiende y rebasa los límites marcados por las leyes positivas, que en tanto son obligatorias en cuanto al derecho se conforman, y no en cuanto de ellas depende, como afirma la escuela kantiana, confundiendo lastimosamente el derecho racional con el derecho positivo, único que se deriva ó depende de la ley del Estado.

Esta hipótesis de que el derecho no tiene más fin que la licitud exterior de las acciones, además de desnaturalizar los orígenes fundamentales del derecho, cuyo primer movimiento se encuentra en la idea de rectitud, además de proclamar el derecho á la inmoralidad, como decimos arriba, conduce directamente al absurdo del legalismo, haciendo que el derecho no tenga más sanción que la legalidad, y considerando jurídicos todos los actos que vivan á su amparo, aun cuando sean abiertamente contrarios á los postulados más evidentes de nuestra razón.

Y no se diga, para tratar de disminuir la gravedad de estas consecuencias que forzosamente se derivan de la teoría jurídica de Kant, que nosotros autorizamos el empleo de la fuerza física para llevar á cabo actos de moral ó de religión. Nada más lejos de nuestro ánimo que semejante cosa, y claramente

entendemos haber demostrado, ocupándonos en la coacción jurídica, cuáles son los verdaderos límites de este atributo del derecho; pero decir que el derecho se refiere á la rectitud; afirmar, como nosotros afirmamos, que los actos inmorales no son derecho, no es afirmar que pueda la coacción jurídica impedirlos por medio de la fuerza. Semejante argumento supone la confusión de dos cosas que no pueden confundirse: el atributo accidental del derecho, y este derecho en sí; no habiendo razón ó motivo para deducir, como erradamente deduce el filósofo de Kœnigsberg, que el objeto de la coacción se identifique con el objeto del derecho, y más cuando la coacción, como hemos explicado, no es necesaria para constituirlo, y depende en un todo de la fuerza moral, que forma parte inseparable del derecho, como facultad ó potestad.

Siguiendo Kant el camino de negaciones que parecen compañeras inseparables de su sistema filosófico y jurídico, mutila y hace inexplicable el concepto de justicia, que sólo representa dentro de este sistema proporción de cantidad, en tanto en cuanto se supone igual la libertad de todos los hombres é iguales los sacrificios que todos debemos imponernos para mantener la coexistencia; lo cual, si puede acaso darnos á conocer la justicia como conmutativa, implica la negación de la misma como distributiva. Esta negación destruye la organización de las sociedades civiles, fundada, como hemos dicho en otro lugar, no en la igualdad material ó cuantitativa de todos los hombres, considerados en su concepto abstracto de humanidad, sino apoyada en las diferencias y desigualdades individuales, que son la razón de que se puedan distribuir las recompensas y cargas sociales, de conformidad con las aptitudes ó posición de cada uno de los asociados; pues sólo así se cumple la ley de proporcionalidad que forma la justicia en todos sus aspectos, como realización del orden moral aplicado á las relaciones de unos hombres para con otros.

Kant, negando la justicia como distributriz, incurre en los mismos defectos de abstracción que fueron peculiares de Rousseau, y su doctrina considerada bajo este aspecto, guarda mucha analogía con la doctrina política del Pacto social, efecto sin duda de la idea anárquica que de la libertad tuvieron ambos filósofos, suponiendo que obra con perfecta autonomía dentro de la naturaleza racional, y asignándole límites tan materiales que contradicen el verdadero orden de las facultades humanas, como subordinadas á un primer principio de acción que, siendo causa de su actividad, necesariamente se impone.

Del examen de estos errores que ligeramente hemos examinado al ocuparnos de la teoría jurídica de Kant, se deduce que sus ideas sobre el derecho representan ante todo un carácter eminentemente negativo, que por sí sólo bastaría para considerar su doctrina desprovista de sólido fundamento, pues la ecuación que todo derecho dice á la ley es positiva ó negativa, consistiendo, como hemos demostrado, ó ya en hacer (conformidad positiva) ó ya en poner ú omitir el acto (conformidad negativa). Por lo tanto, cuando una teoría jurídica, como sucede con la que venimos refutando, no comprende ambos elementos, necesariamente resultará incompleta é incapaz de cimentar la ciencia del derecho, que no es tal ciencia cuando no abarca toda la realidad y extensión de su propio objeto. Unido este carácter negativo que el derecho envuelve para el filósofo de Kœnigsberg á sus ideas sobre el hombre, considerado como fin de sí mismo, á la teoría sobre el deber, saturada del error racionalista, como error madre de toda su concepción filosófica, y á la antinomia insoluble entre la razón teórica y la razón práctica, hacen que todo el valor que en su teoría entraña la regla establecida para las legislaciones positivas, con su fórmula de sacrificar la menor cantidad posible de la libertad de los individuos, se disipe y desaparezca en los

oscuros fondos del escepticismo idealista que corroe toda su filosofía.

La reconocida insuficiencia de la teoría de Kant para fundamentar el derecho ha dado lugar á otra escuela que, partiendo de las mismas ideas jurídicas del filósofo de Kœnigsberg, trata de completarlas, según ellos dicen, agregándoles elementos de los diversos sistemas que hemos estudiado; con lo cual, si carece esta escuela del mérito de la originalidad que acompaña á la primera, en cambio resulta igualmente errónea.

El genuino representaute de este movimiento jurídico ha sido Krausse, cuyas doctrinas, merced á los esfuerzos de su inteligente discípulo Ahrens, han adquirido gran boga en nuestros días é informan al presente las obras de muchos tratadistas del derecho.

Krausse fundamenta su concepto del derecho en los siguientes términos: "El derecho es á la moral lo que el medio al fin. La moral impone al hombre el deber de desarrollar sus facultades conforme con los fines asignados á la humana actividad: religión, moral, ciencia, derecho, bellas artes y artes útiles. Para que este desarrollo sea tan completo y armónico como sea posible, deben formarse asociaciones en vista de estos diversos fines. El Estado, asociación política, cuyo objeto es la realización del derecho, debe procurar ó facilitar á estas asociaciones, lo mismo que á los individuos, dentro de los límites de lo posible, las condiciones ó medios que pueden favorecer este desarrollo. El Estado no debe ser ni sacerdote, ni sabio, ni artista; sino que sólo debe intervenir para favorecer el desarrollo de la religión, la ciencia, el arte y los otros fines racionales que forman el fondo de la vida de la humanidad" [1].

El derecho, según esta teoría, representa la suma de condiciones que cada individuo necesita para realizar sus fines

---

1 Namur, *Cours d'Enciclopédie du Droit.*

racionales y producir en la sociedad la perfección y la felicidad de todos y de cada uno de los asociados. De conformidad con estas ideas Ahrens lo define diciendo: "El conjunto de las condiciones dependientes de la acción voluntaria del hombre y necesarias para la realización del bien y de todos los bienes individuales y sociales que forman el fin racional del hombre y de la sociedad."

El error capital de este eclecticismo jurídico de Krausse y Ahrens se encuentra como en la teoría de Kant, en el hecho de suponer que la sociedad civil, considerada como universal y natural, envuelve todo el fin del hombre, siendo por lo tanto la única norma de su actividad moral y jurídica; de aquí que el Estado se encargue de regular los múltiples fines racionales que forman, según Krausse, el fondo de la vida de la humanidad. En torno de este error principal giran y se desenvuelven el error metafísico que hace del hombre una suma de facultades, cuya perfección consiste en el desarrollo indefinido de todas ellas, unido á los errores parciales derivados de éste que confunden la naturaleza de la libertad y de la voluntad, así como el procedimiento con que esta facultad se mueve en orden á sus actos propios, considerada como energía racional, ó sea dependiente de la razón y sometida á ella, contribuyen á producir un laberinto de ideas tal que nos conducen á perder no sólo el criterio verdad de que en el hombre hay una naturaleza servida por muchas facultades que viven armónicamente coordinadas á la voluntad regulada por la razón, sino que además nos separan del fin uno de la vida humana para aceptar los siete fines racionales igualmente necesarios y que paralelamente se desarrollan hasta crear, mediante las consabidas condiciones, el perfeccionamiento armónico del hombre.

La mera enunciación de estos errores, que se mezclan en las doctrinas de Krausse y Ahrens, hará conocer que no existe

empresa más temeraria é imposible que la de pretender armonizar estos elementos; pues prescindiendo de los defectos é inexactitudes que en ellos descubre el más somero análisis, carecen de aquel verdadero principio de unidad que determina la subordinación de unas partes con otras, y que va reduciendo lo vario á lo uno hasta producir el conjunto armónico; principio de unidad que proviene del fin uno de la naturaleza humana; principio de unidad que niegan los siete fines racionales de que nos habla Ahrens; principio de unidad, en suma, que la doctrina krausista, desconocedora del verdadero fin último del hombre, sólo tiene posibilidad de encontrarlo identificando la naturaleza humana con la naturaleza divina y proclamando la antropolatría, en que necesariamente se resuelve todo panteísmo idealista.

Imposible parece que sin tener en cuenta ninguna de estas observaciones, sostenga Ahrens que la teoría de Krausse, á propósito del derecho, resume todos los progresos llevados á cabo y contiene todas las ideas fundamentales que se han producido en la sucesión de los sistemas: "Es el sistema orgánico y armónico del Derecho y del Estado." Semejantes afirmaciones nos parecen un verdadero atrevimiento; revelan un valor en su autor que raya en la temeridad. ¿Cómo ha de ser un sistema armónico el de Krausse si la armonía supone ante todo la verdad de los elementos que se tratan de armonizar? ¿Y cómo sabe el krausismo que esos elementos son verdaderos si no se cuida de proceder á su análisis? No; estas afirmaciones unidas á aquellas otras de pretender "*tomar el derecho en toda su complejidad real y viviente*," más nos parecen fanfarronadas científicas que frases debidas á una profunda meditación. Lo primero de todo es que se analicen los elementos aislados que se tratan de armonizar, y cuando sobre estos elementos se tengan ideas fijas y conceptos exactos, entonces se puede pretender armonizarlos; pero deducir la síntesis antes de

proceder al análisis, recogiendo los elementos diversos de los distintos sistemas jurídicos que se han sucedido para presentarlos como aprovechables, esto podrá ser una mezcla, una amalgama; será de hecho una verdadera confusión; mas nunca un todo orgánico y armónico.

Ahora bien: si la pretensión de esta escuela se reduce á creer que se encuentra en posesión de la verdad, fácil es demostrar que tanto los desenvolvimientos morales de Krausse como el concepto jurídico de Ahrens son insuficientes para darnos á conocer toda la integridad del derecho, que no puede provenir de la suma ó conjunto de condiciones, ya lo consideremos objetiva ó subjetivamente; pues en el primer caso el derecho es la norma de todas las relaciones esenciales á la sociedad, y en el segundo supone ante todo una potestad ó facultad moral que ni de cerca ni de lejos se deriva de ese conjunto de condiciones que Ahrens supone suficientes para constituirlo.

La condición, bien la supongamos sola ó bien unida á otras y dependientes de la voluntad del hombre, no por eso cambia su naturaleza propia, que necesariamente pide la existencia del objeto condicionado, pero que nunca determina la razón de causalidad del mismo. Esta confusión en que incurre Ahrens hace á su definición totalmente contradictoria, aun partiendo del criterio krausista. Por otra parte, difícil es conocer en esta definición la verdadera naturaleza de la voluntad, porque, como observa Giorgi, si la suma ó conjunto de condiciones que constituyen el derecho dependen sólo de aquélla, su carácter no puede ser necesario; y si es necesario, como el autor de la definición afirma, entonces no dependen de la voluntad, sino del orden objetivo de las relaciones necesarias al organismo social [1].

Esta definicion, en que se subordina el conjunto de las

1 *Exame del Diritto naturale dell'Ahrens.*

condiciones al bien en general y á los bienes individuales, supone una dolorosa confusión entre el elemento ético del derecho y la ciencia moral [1]; confusión que se resuelve dentro de la teoría de Ahrens, diga éste lo que quiera, en la absorción que el Estado, como organismo superior del derecho, hace de la personalidad humana toda entera.

En definitiva, para concluir: si dentro del concepto jurídico de Ahrens las condiciones que forman el derecho son necesarias para la realización de los fines individuales, el Estado ó la sociedad tienen el deber de proporcionar al individuo todo aquello que le sea preciso para la consecución de estos fines; lo cual, si no legitima las ideas comunistas y socialistas, conduce directamente á ellas.

Consecuencia precisa de los errores y abstracciones que se envuelven en las doctrinas jurídicas que hemos examinado en este capítulo, como derivadas de la filosofía novísima, se ha producido en el campo del derecho un absoluto menosprecio hacia los sistemas metafísicos, que se hace visible al presente en el excesivo desarrollo del naturalismo contemporáneo, que invadiendo las esferas de las ciencias morales, concluye por negar que el derecho pueda ser derivación de ningún principio

---

1 Es verdad que en la definición del Derecho que presenta Ahrens, lo pone dominado por el fin racional y moral del hombre y de la sociedad; pero el grado y carácter que al derecho mismo se atribuye es el fin de un puro orden de condiciones ó medios. Mas siendo estos puestos como medios necesarios al fin del bien, ¿cómo pueden segregarse y desprenderse de la investigación de éste? ¿Formará el expresado orden de condiciones y medios una esfera de principios subsistentes por sí mismos, ó será comprendida en aquella que versa sobre el fin del bien? En otros términos: ¿forma el Derecho una ciencia de por sí, ó bien queda envuelto en la del bien, esto es, la Ética? Si se considera como medio y condición para el bien, en éste deberá estar comprendido, y en consecuencia desaparece la categoría de lo justo. Pero este no es el pensamiento de Ahrens; luego lógicamente el Derecho no es el conjunto de las condiciones ordenadas al fin superior ético, sino una entidad que se realiza por sí misma, con principios suyos propios, en sustancia, no desemejantes de los de la moral, á saber: el orden de la justicia en el mundo. (Pepere, *Enciclopedia orgánica del Diritto.)*

ético-metafísico, declarando incapacitada á la ciencia jurídica para crearlo y producirlo.

Perniciosa y aborrecible nos parece esta tendencia moderna; pero creemos que ella ha de reaccionar sobre todos los partidarios de las doctrinas jurídicas que proceden de estos espiritualismos abstractos é incompletos, para que abandonando los oscuros límites de la abstracción, vuelvan los ojos hacia el espiritualismo cristiano, único que armado hasta los dientes, como dice un elocuente filósofo español, y apoyado en las doctrinas jurídicas de Santo Tomás, puede rechazar las pretensiones del naturalismo avasallador de nuestros días y hacer que la verdad sea perdurable patrimonio de la ciencia jurídica.

CONCLUSIÓN

He concluído mi trabajo: al terminarlo, si bien creo haber probado que Santo Tomás comunicó con su doctrina filosófica un decisivo impulso á la ciencia del derecho, asentando sobre inconmovible base los principios fundamentales de la misma y dando ocasión á que con gran brillo se perpetuase á través de sus discípulos y sucesores, me asalta de nuevo un profundo desaliento, tanto por las deficiencias de mi labor, cuanto por la imposibilidad de seguir á tan poderoso genio en las alturas de su gigante inteligencia y de cuya doctrina en general ha dicho con elocuente verdad su ya citado biógrafo [1]: "Cuanto constituye la esencia de la polémica contemporánea encuentra decisión ó respuesta, guía y dirección, limitaciones ó desarrollos en la doctrina de Santo Tomás que, erguido en medio de los siglos en el punto de intersección de las dos edades, científicamente consideradas en el ocaso de la sociedad feudal que desaparecía, y en los albores de la vida moderna que se anunciaba, si sintetizó lo verdadero, lo bueno y lo bello de la pasada, no presintió menos los peligros de la venidera, y poniendo sobre los inmutables fundamentos de la religión los sillares de la sabiduría, levantó la pirámide de la ciencia, para que las generaciones que debían sucederle, arrastradas por el torbellino de las pasiones, extraviadas en el desierto de la vida,

---

1 Pidal, obra citada.

tuviesen un punto á donde volver los ojos para orientarse y emprender su rumbo en busca de la verdad que enseña, de la bondad que santifica, de la belleza que eleva, y que, unidas en unidad absoluta en el seno de Dios, constituyen el fin de toda doctrina y de toda ciencia dignas de este nombre, como la ciencia y la doctrina de Santo Tomás de Aquino. „

Tal es la obra de Santo Tomás. Dichoso me consideraré si mi trabajo sirve de estímulo para que más superiores inteligencias estudien su doctrina, continuando así la gloriosa tarea de restaurar la filosofía cristiana, emprendida al presente para consuelo de todos, con gran denuedo, por filósofos de reconocido valer, así entre nosotros como en extraña tierra; síntoma halagüeño que denota una esperanza y una promesa en el porvenir de la civilización y en el perfeccionamiento de las sociedades.

INDICE